الذخایر فی شرح جواهر الکلام - عضد الدین الایجی

شارح: محمد بن محمود (شمس التبریزی)

تألیفی: 755 . سیرخان

کتابک خاتمه‌سنه باقه

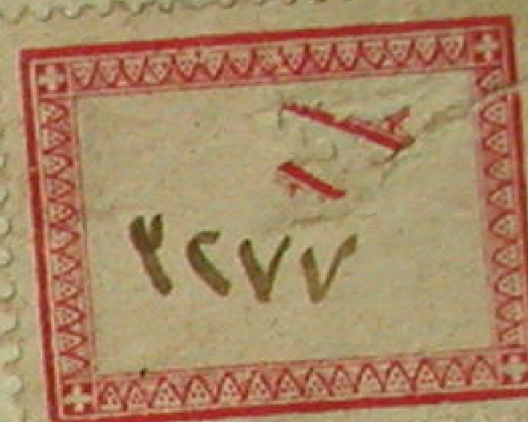
٢١٩٧

١٨٦

٢١٩٦

٢١

T. C.
İSTANBUL
Fatih Kütüphanesi
SAYI



روي عن انس ابن مالك رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله
وسلم ان الله تعالى لما ناجاه موسى ابن عمران اوحى اليه اني
اعطيت لامة محمد اربعة احرف ولهم فضل عظيم فالاول
من قال الف فكانما قرا التوراة والثاني من قال ميم فكانما
قرا الانجيل والثالث من قال يا فكانما قرا الزبور والرابع من
قال نون فكانما قرا الفرقان فالالف من التوراة والميم من الا
نجيل والياء من الزبور والنون من الفرقان فاما الالف فهو
مكتوب على ركن العرش واما الميم فهو مكتوب على ركن
الكرسي والياء فهو مكتوب على ركن اللوح

تیعنی

# الذخائر شرح الجواهر

لتلميذ المولف محمد بن محمود عرف بشمس التبريزي



قد وقف هذه النسخة المرغوبة سلطاننا الاعظم والخاقان المعظم
خليفة الله في العالم السلطان بن السلطان السلطان الغازي
محمود خان ادام الله دولته الى دوام الزمان
وقفا صحيحا لله تعالى [illegible]
[illegible]




Süleymaniye U. Kütüphanesi
Kısmı: Fatih
Yeni Kayıt:
Eski Kayıt: 3197

K. 3296


روي عن انس بن مالك رضي الله عنه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان الله تعالى لما اتاه موسى بن عمران اوحى
اليه اني اعطيت لامة محمد اربعة احرف و
لهم فضل عظيم فالاول من قال الف فكانما قرا
التوراة والثاني من قال ليا فكانما

بسم الله الرحمن الرحيم
بسم الله الرحمن الرحيم
بسم الله الرحمن الرحيم
الرحيم الرحيم الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

الحمد لله الذي شرف بني آدم بالتفكر في المبدعات وألهمهم للنظر في أصول
الدين ودقائق المكونات وخصهم بلباس القوى العقلية المميزة
لهم من بين سائر الموجودات ثم أمرهم بالتفكر في خلق الأرض ورفع
السموات وتحذيق العقل وتوجيهه نحو دقائق المعقولات والصلوة
على خير بريته وخليفته في خليقته محمد المبعوث بالآيات والبينات
وعلى آله وصحبه المخصوصين بالفضائل والكرامات أما بعد فاعلم
أيها الحريص على طلب العلوم والفضائل وتحصيل الحقائق وتبيين
الدقائق المتكشف عما وراء حجب الإشكال بجودة القريحة المستفيض
من المبدأ الفياض ما هو تحت قناع الخفاء مختفية أن أهم ما تشتغل
صاحب الفكر الصائب بنيران القريحة لإظهاره وأعز ما صرف فيه
الأيام والليالي لاقتراف نكته واكتساب درره وتلقي الشرائع على الوقوف
على أسراره ونكاته هي العلوم العقلية المؤيدة بالبراهين الساطعة
والحجج القاطعة وعلم أصول الدين من بينها كالغرض من الكتب والوجه
من الدهم والواسطة من العقد فيه إشارات إلى كنوز التحقيق و
تذنيبات إلى رموز التدقيق لا رجاء لشفاء العليل إلا به ولا مطالب
ولا نجاة لغلة الغليل إلا بزلال مائه ولا مخرج للوقائع من مطارحات
التقليد وظلمات التعسف إلا بتوسط أنواره والوقوف على دلائله
وبراهينه هو الذي فيه التنبيهات إلى الفوائد اللطيفة والفوائد الشريفة
والتلويحات إلى الأسرار الإلهية التي لا تسمح بمثلها العلوم
والفنون ولا يأتي بقرينه الزبد والمتون ولا مرية أن أعاظم العلماء الراسخين



ادبائهم لاكتسابه ومعرفته ويفرطون في إطرائه ومدحه حتى أن حجة الإسلام
الذي لم يظفر بمثله الفلك الدوار ولا تدرك عين الأزمان قرينه من أدبار
الليل وإقبال النهار قال أصول الدين رأس العلوم الشرعية ورئيسها
فتعلمه عين فرض بل فرض عين وقال بعض من العلماء العظام أصول
الدين هو النفع الأكبر وإن كنت في الأزمنة السالفة والدهور السابقة
والأعصار الماضية مشغوفا بتلخيص مقاصده وإيضاح مبانيه ومطالبه
وحل أقفاله بمفتاح النظر ومحلاله مقبلا إلى الفحص عن إشاراته
والبحث عن أسراره متوجها غاية التوجه إلى حل مشكلاته والغوص
في بحار معضلاته فطالعت أكثر ما صنف فيه من الكتب المعتبرة
التي تهتم العلماء بالبحث عن حقائقها والفحص عن دقائقها ويعزم الحذاق
ركوب الجياد في قطع فيافيها ويحزم المهرة بالجلوس على متون العذافرة
سفنها وشبهها فوجدت أكثر مطولات هذا الفن مملة ومختصراته مخلة
منهم من قنع بالإقناع غير سالك لطريق المحققين بل قانعا بمجرد الظواهر
من غير بيان ما هو الحق المبين ومنهم من غرضه نقل المذاهب والأقوال
وتكثير الجواب والسؤال غير قادر على افتراع أبكار المعاني وسلب القناع
عن وجوهها ومشاهدة جمال العرائس ونظر النقاب عن مناظرها إلا
الحبر المحقق والبحر المدقق شيخي وأستاذي مقدم أصحاب التدقيق
برهان أرباب التحقيق الجامع بين المعقول والمنقول المؤيد بالفروع
والأصول أقضى القضاة والحكام أسوة أفاضل الأنام عضد الملة والدنيا
والدين حجة الإسلام ومحيي المسلمين ركن الملة والدين محمود الإيجي سقاه الله
شآبيب رضوانه وكسا مضاجعه غفرانه بحق النبي وآله فإنه صنف كتاب

المواقف الذي هو الآية التامة في نحو المقاصد والعلم المستقل للفوز
بالمآرب ثم اختصر منه مختصرا مغرقا في غاية الحسن والكمال موجها غاية
التوجيه الذي هو السحر الحلال في عالم القيل والقال فسماه بالجواهر
الذي هي معدن الجواهر الشريف واللآلي الثمينة والدرر اليتيمة نظمه
نظيف وحجمه لطيف مجرد عن الحشو والتطويل معرى عن الإخلال
والتعقيد فاشتهر من بين الأذكياء في جميع الأعصار غاية الاشتهار
ووقع في حيز القبول عند العلماء الأخيار والفضلاء الأبرار وقد
صرفت بعضا من العمر في الكتاب لطايفه والبحث عن اللآلي المكنونة
في مطاوي صفحاته الى أن ظهر لي أسراره وانكشف عندي حقايقه فلا
زال أصحابي المشاركون لي في البحث عن فرايده وأسراره والكشف عن
خرايده وأبكاره يلتمسون مني غاية الالتماس أن أشرحه شرحا مظهرا
لغوامضه مبينا لدقايقه مذللا من مسالك صعابه صعابها وكاشفا
عن وجوه أبكاره قناعها فاستعفيت وهم يكررون الاقتراح ويرجعون
إلي بالاستشفاع والذي هداني على الاستعفاء على علمي أنهم طلبوا الإجابة
للإجابة إليه على واجبه لأن الخوض فيه كعرض العين فإنه من أصول
الدين ما أدى عليه الزمان من رثاثة أحواله وذكاء رجاله وتقاصر
هممهم للتتبع غير متمكنة من الارتقاء إلى المراتب القاصية والعروج
على المطالب العالية ووقوعنا في العصر الذي أذنت فيه مباني العلم
بالاندراس ورايته مالت إلى الانتكاس صار الجهل فيه مشهورا
والعلم كأن لم يكن شيئا مذكورا ولله در من قال وقد أحسن المقال
واخوني دهري وقلم معشرا لأنهم لا يعلمون وأعلموا وعوضي لئن

انس



انس الذي قد علمته لعل زماني بعد ذلك يرحم فلما حططت الرحل
ببلدة قوم حفظها الله تعالى عن الآفات والعاهات فشاهدت جنانا
هي غيرة الجنان نزهة وضيا وغبطة السماء رفعة وسنا وهو
حضرة الأمير الذي هو صاحب الإقبال والمجد والكرم الأمير الأعظم
الأعدل الأعلم قامع الكفرة والمتمردين هادم الظلمة والمتعسفين
معز الدين بالسيف والسنان عامر بلاد المسلمين وحاميها بالجود
والإحسان أعظم من ملك البلاد والعباد شأنا وأشجعهم جنانا
وجنانا وأقواهم دينا وإيمانا وأشملهم عدلا وإحسانا وأعزهم أنصارا
وأعوانا وأحمهم للفضايل النفسية وأولاهم بالرياسة الإنسية بطراز
ديوان الأمان القاين من قداح العدل بالقدح المعلى المشهود
له في المعارف باليد الطولى كاشف الأمور المكنونة بفكره الصايب
منور الملك والدين علاء الدولة والدنيا والدين القائم بأمر الله على
المسلمين ظل الله على العالمين ملك علاء الدين ابن الأمير المغفور
المشرف بالرأفة والمزين بالرحمة أمير عيسى بك الشلكاني الأمير الحسيني
لا زالت شموس علاه مضيئة عن الكسوف وأقمار بهائه محفوظة
عن الخسوف بحق الحق وخالق الخلق فهزت ما رأيت منه عطفي وحرك
الساكن من نشاطي فنبذت فعل الزمان وراء ظهري ونقضت العلايق
الحسية والوساوس العادية وثنيت عنان العلم نحو مرغوب الأصحاب
ومطلوب الطلاب وأطفيتهم على مقترحهم ومطلوبهم وابتدأت
بشرح متضمن لقواعد أصول الدين وتحقيقها وحل دقايق الفن
وحقايقها وبذلت الجهد الكلام في نقد الكلام وتوضيحها وتبيين

المواضع المشكلة وتحريرها حتى جاء على وجه لا لجلجة فيه ولا اضطراب
ولا اعوجاج ولا ارتياب متناسبة صدوره وروادفه متعانقة
سوابقه ولواحقه فهو بكر من ابكار الجنان لم يطمثها من قبل انس ولا
جان وسميته باللطائف شرح الجواهر وجعلته تحفة لحضرته العلية
وسدته السنية والى الله ابتهل بان يطلق لسان وادق جنان ان يديم
ايام دولته وتوفقه لاكتساب الانفسين ذكرا جميلا واجرا جزيلا
فالله امين ابقى الله مهجته فان هذا دعاء ينتهي البشر اذ الله ولي التوفيق
وبيده ازمة التحقيق قال الكلام علم الى آخره اقول اعلم
ان لكل علم مقدمات يجب على الشارع في ذلك العلم معرفتها كتصور
العلم المشروع فيه لامتناع طلب المجهول المطلق وتصور الموضوع للتمييز
بين ما هو مقصود بالشروع وغيره فان تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات
وتصور غايته ليكون موجبا لزيادة سعيه في تحصيل ذلك العلم ان كان
موافقا لغرضه وصادفا عنه ان لم يكن فلذلك عنون الاستاد المحقق
ادام الله ظلال افضاله الكتاب بتعريف علم الكلام اولا وبيان موضوعه
ثانيا ولم يتعرض للغاية لما في التعريف من اشارة بقوله بايراد الحجج الى ان
غايته الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان بسبب التمكن من الاستدلال
ومن فوائده ايضا ارشاد الطالبين والزام المعاندين باقامة الحجج والبراهين
ونقض عناد شبه الخصوم عن قواعد الدين وصحة النية والاعتقادات
الاسلامية التي تقع بها الاعمال في حيز القبول وفائدة جميع ذلك الفوز
بسعادة الدارين والظفر بما هو كمال في الكونين والمراد بالمقدمة ههنا
ما يتوقف عليه الابحاث الآتية فحصول التعريف موقوف على مقدمة

وهي



وهي ان ثياب الملة المصطفوية تنقسم الى اعتقاديات اي التي لم يتعلق بكيفية
عمل مثل الاعتقاد بوجود الصانع ووحدانيته الى غير ذلك من الاعتقاديات
وعمليات اي التي يتعلق بكيفية عمل مثل وجوب الصلوة والصوم وغيرهما
ولما كانت الاعتقاديات لابتناء العمليات عليها اهم اوردوا البراهين
والحجج في عصر النبي عليه السلم على الاعتقاديات واكتفوا في العمليات بمجرد
النطق المستفاد من الادلة السمعية وتلك البراهين لم تكن مدونة في عصره
لقلة الشبه والخصوم فلما كثرت الشبه بعده عليه السلم وصادف المعاندون في
غاية من الكثرة خصوصا في زمان هرون الرشيد بسبب نقل كتب الفلاسفة
من لغة اليونان الى العربي كان من الواجب على ائمة الشرع تدوين هذا العلم
وتنقيحه لدفع تلك الشبه والزام الخصوم فدونوها على هذا النهج المذكور
اذا تمهد ذلك نقول الكلام اي القواعد التي كانت مستعملة في عصر النبي عليه السلم
علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية اي المنسوبة الى دين النبي عليه السلم
وان لم تكن مطابقة للواقع لعدم اخراجها الخصم عن ان تكون من علماء الكلام
وان خطأناه او كفرناه مولفه ودفع الشبه اشارة الى الغاية وهي ليست
القواعد الكلامية لاجل ان يوخذ منها الاعتقادات الاسلامية بل المقصود
منها ليس الا دفع الشبه شبه الخصوم فانهم طعنوا في بعض منها بانه غير معقول
فنحن نبين بالقواعد الكلامية معقولية ذلك البعض لا ان ناخذ منها اعتقاديات
لانها ماخوذة من النصوص وليس معنى ما صدر عن صدر النبوة عليه السلم
من قوله من قوله عليكم بدين العجائز الا هذا وما قاله الامام الغزالي ايضا
من قوله من اشتغل بالكلام تزندق اشارة الى ذلك فافهم وتندفع بما قلنا في
بيان هذا التعريف ما قال بعضهم من عدم مانعيته لدخول علم الخلاف والمنطق

الكلام

فيه وتسمية هذا العلم كلاما اما بازاء المنطق للفلاسفة اولان مسائله
اعظم اجزاء هذا العلم واشهره فغلب عليه اولانه يورث في المتكلم ملكة
ايراد المقدمات في الشرعيات ومع الخصم اولان ابوابه معنونة في كذا
قال وموضوعه المعلوم الى اخره اقول لما فرغ من تعريف
علم الكلام شرع في موضوعه وهو مقيد والعلم بالمقيد انما يكون بعد
العلم بالمطلق ضرورة والعدول عن عبارة القوم ومبني لكن العلم بالخاص
مسبوق بالعلم بالعام لوجوده منه وهو ان يقال لا نسلم ذلك وانما يلزم هذا
لو كان العام ذاتيا لم لا يجوز ان يكون عرضا عاما فلابد لنا من تعريف
مطلق الموضوع وهو ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية فيكون موضوع
الكلام المعلوم لا مطلقا بل من حيث يتعلق به العقائد الدينية
تعلقا قريبا اي بلا واسطة او بعيدا اي بواسطة لا ذات الله تع للبحث
عن صفاته وافعاله العادية كما ظن بعض لانا نبحث عن امور اخرى
في الكلام من غير ملاحظة استنادها الى ذات الله تع وعروضها له كالجواهر
والاعراض لاثبات ذلك على سبيل المبادئ لانا نقول مبادي العلوم
اما بينة بنفسها كقولنا مساوي المساوي مساو مثلا للهندسة او مبينة
في علم اخر اعلى منها كالمبادي الطبية المبينة في الطبيعي الذي هو اعلى
منه او المبادي الطبيعية المبينة في الالهي الذي هو اعلى منه فهذه الامور
لو كانت من مبادي علم الكلام وهي غير بينة بنفسها يجب ان يكون مبينة في علم
اخر شرعي اعلى من الكلام وليس لنا علم اخر شرعي اعلى منه بل هو رئيس
العلوم الشرعية كلها اتفاقا ولا الموجود المطلوع ويكون الاشتباه بينه
وبين الالهي بالبحث في علم الكلام على قانون الاسلام وفي الالهي على قانون

الفلسفة



الفلسفة كما قال بعض لعدم صلاحية هذا القيد التمييز لان المراد
بقانون الاسلام ما هو الحق من هذه المسائل وكل يدعي ذلك حتى لن
المخطي من ارباب علم الكلام وان كفر او بدع كما علمت اولا من التعريف
قال العلم صفة توجب تمييزا الى اخره اقول هذا هو الشروع
في البحث عن العلم وفيه ثلثة مذاهب الاول انه نظري وذكر له تعريفات
الاول وهو المختار انه صفة توجب تمييزا بين المعاني لا يحتمل النقيض فقوله
صفة اشعار بان العلم صفة معروضة للاضافة لا نفس اضافة ومن قال
بانه نفس الاضافة عرفه بانه تمييز معنى عند النفس تمييزا لا يحتمل النقيض
وقوله بين المعاني يخرج ادراك الحواس لان المعاني هي الصور العقلية
وهي كلية ومن قال بان ادراك الحواس علم حذف هذا القيد ومنهم
من زاد وقال بين المعاني الكلية ويلزم عليه عدم الطرد لخروج العلم
بالجزئيات والاستدراك الكلية المعاني ولا يحتمل النقيض مخرج للظن
والشك والوهم والجهل لا يتناول العلوم العادية لاحتمالها النقيض خارجة
عن هذا فلا يكون جامعا لانا نقول العلوم العادية من حيث العادة
ليست محتملة للنقيض غاية ما في الباب ان نقيضها ممكن الوقوع في الواقع
وامكان وقوع نقيض الشيء في الواقع لا ينافي الجزم بوقوعه كما في بعض من
المحسوسات فافهم ولقائل ان يقول التعريف صادق على التقليد اذا
طابق فلا يكون مانعا وانا بن وهو مختار الامام الرازي انه اعتقاد
جازم مطابق لموجب فقوله لموجب يخرج التقليد ولا غبار على
هذا التعريف الا خروج التصور فعوله اعتقاد عنه وهو من قبيل
العلوم كما يقال علمت معنى المثلث وحقيقة الانسان اي تصورت

والثالث وهو ما قال به الحكماء انه حصول صورة الشيء في العقل وقد يقال
تمثل ماهية المدرك عند المدرك وكل منهما مبني على الوجود الذهني وسيأتي
البحث عنه وغير مانع لان الحصول والتمثل اعم من ان يكون بطريق اليقين
او بغيره وان يكون مطابقا اولا وان يكون بالاستدلال وغيره فيدخل
فيها الجهل والظن والشك والوهم والتقليد وليس بمجرد الاصطلاح
دافعا لان الاصطلاح على هذا الوجه مخالف العرف واللغة والشرع
وفيه بحث الثاني وهو مختار الامام الرازي انه ضروري واستدل بوجهين
الاول ان العلم بالخاص وهو علم كل احد بوجوده والسماء والارض الى
غير ذلك ضروري فيكون المطلق ضروريا لان ما يتوقف عليه الضروري اولى
بان يكون ضروريا والثاني ان غير العلم انما يعلم به فلو علم العلم بغيره يلزم
الدور والجواب عنهما بالفرق بين حصول العلم وتصور حقيقته المتنازع
فيه الثالث وهو ما قال به امام الحرمين والغزالي انه نظري عسير التحديد
فطريق معرفته التقسيم كما يقال العلم اما تصور واما تصديق او التمثيل
كما يقال نسبة العلم الى العالم كنسبة العرض الى الموضوع وفيه بعد لانهما
ان افادا تمييزا اصليا للتعريف والا لم يحصل بهما معرفة فان اجل ما يفيد التعريف
التمييز ويمكن الاستدلال على عسر التحديد بما ذكره الامام في بيان ضروريته
من الوجه الثاني كما يقال تحديده عسر لان معرفته تكون معاينا له فيلزم معرفة
العلم بغيره وهو الدور والجواب الجواب قال وهو بلا حكم تصور
الى آخره اقول لما فرغ من تعريف العلم شرع في تقسيمه وهو ينقسم
الى التصور والتصديق لانه ان كان يكون مقارنا للحكم كادراك حيوانية الانسان
مع الحكم عليه باثبات او نفي فهو التصديق او لا ادراكها من غير حكم فهو التصور





التقييد بالنفي والاثبات مشعر بان الحكم التصديقي من قبيل التصور
والتفصيل هناك ان يقال المدرك اما ان يكون مفردا او مركبا فادراك الاول
من قبيل التصور والثاني ان كان تقييديا وهو ايضا من قبيل التصور وان
لم يكن فاما ان يكون مركبا انشائيا كقولنا افعل كذا او خبريا كقولنا الانسان
حاصل مثلا فالاول من قبيل التصور ايضا والثاني من قبيل التصديق وهما
متغايران بحسب المفهوم واللازم المشهور وهو احتمال الصدق والكذب
وعدم احتمالهما وكل منهما الى الضروري والكسبي واعلم ان المنقسم الى الكسبي
والضروري هو العلم الحادث لا المطلق لامتناع كسبية القديم فالضروري
عرفه القاضي بانه ما يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا
كالتصديق بان الكل اعظم من الجزء مثلا فانه لازم للنفس دائما لا يقال
هذا غير جامع لعدم شموله الضروري المنفك عن النفس بسبب طريان
الضد كالنوم والغفلة وغيرهما والمفقود قبل حصول الحواس كالمبصرات
المنفك عن النفس قبل حصول البصر والمسموعات وغيرهما من المحسوسات
لانا نقول المراد بامتناع الانفكاك الامتناع باختيار المخلوق كما
اشار اليه القاضي بقوله لا يجد والانفكاك المنفك بسبب طريان الضد او عدم
حصول الحواس غير اختياري بل اضطراري فلا يقدح فان قيل
النظري ايضا ممتنع الانفكاك عن النفس بعد حصوله فيدخل في التعريف
النظريات الحاصلة فلا يكون مانعا قلنا المراد بعدم القدرة على انفكاك
الضروري عدمها مطلقا اعم من ان يكون قبل الحصول او بعده وعدم
القدرة بعد الحصول لا يستلزم عدمها مطلقا لعدم استلزام انتفاء
الخاص انتفاء العام وعرفه الاصحاب بانه ما لا يكون تحصيله مقدورا

للمطلوب فيكون البديهي اخص من الضروري لان البديهي ما يثبته
بمجرد العقل ويمكن الاحتياج في الضروريات الى شيء آخر غير العقل كوجدان
او تجربة او غير هما اما الكسبي فمقابل للضروري فيكون تعريفه معا بلا التعريف
قوله فهو النظري اشارة الى ان النسبة بين الكسبي والنظري وهو ان يقال
بينهما مساواة عند من قال بامتناع الكسب بغير النظر كالفلاسفة وعموم
وخصوص مطلقا عند من قال بامكان الكسب بغيره كاصحابنا وقيل
بينهما العموم والخصوص مطلقا في نفس الامر لكن المساواة عادة اي جرت
العادة بان يكون كل كسبي نظريا وكل نظري كسبيا وان كان يمكن في نفس
الامر ان لا يكون كسبي نظريا عند الاكتساب بغير النظر هذا معنى قوله وقيل
بينهما عادة وعرف النظري بانه ما يتضمنه النظر الصحيح وقيد
التصحيح بيان للواقع ليس للاحتراز فقال يتضمنه ولم يقل ما يوجبه
اقتداء بما ذهب اليه الشيخ من حصول النتيجة عقيب النظر عادة
لا ايجابا ولا ما يحصل عقيب النظر لعدم الانعكاس فان بعض الضروريات
كالعلم بالعلم بالنظري حاصل عقيب النظر ويمكن ان يقال ما يحصل بالذات
عقيب النظر ولا يلزم عدم الانعكاس لكن فيه زيادة قال وقيل
الكل ضروري الى آخره اقول هذا اشارة الى تعديد المذاهب
الواقعة في كسبية التصور والتصديق وبداهتهما وهي خمسة ضرورية
الكل ونظريته وضرورية التصورات وضروريه ما عداها لانه وضرورية
البعض ونظرية آخر اورد الاستاد المحقق منها اربعة وترك ضعفها
حصة بعض ما هو المحقق في نفس الامر وهو ان البعض منهما بديهي والبعض
نظري الاول ان كلا من التصور والتصديق ضروري واصلها القائلين



به فمنهم من قال يتوقف منها على النظر وعلى هذا يكون النزاع لفظيا فانهم
يطلقون الضروري على ما يتوقف على النظر ونحن لا ومنهم من لم يقل وفيه
تفصيل وهو ان يقال ان عنوا بعدم التوقف عدم وجوبا لا عادة او عدم
وقوع العلم بقدرتنا بل بقدرة الله تعالى فهو عين ما ذهب اليه الشيخ وان عنوا
عدم التوقف مطلقا اعم من ان يكون وجوبا او عادة فهو ممكن من هذا معنى
قوله وعنى ان اراد عدم وقوعه بالنظر او بقدرتنا فذاك والا فمكابرة
الثاني هو مختار الامام ان التصورات كلها ضرورية لان التصور المطلوب
اما ان يكون مشعورا به او مغفولا عنه وعلى التقديرين يمتنع اكتسابه اما
على الاول فلامتناع تحصيل الحاصل واما على الثاني فلامتناع طلب المجهول
المطلق والجواب انه مشعور به من وجه ومغفول عنه من آخر
فطلبه بالمشعور به المغفول عنه لا يقال المشعور به غير غير المشعور
به فالطلب اما للمشعور به او لغيره ويلزم الامران المحذوران لانا نختار
القسم الثاني ولا يلزم طلب المجهول المطلق لان المغفول عنه المطلوب مجهول
بحسب الذات مشعور به بحسب العارض وهو الوجه المعلوم ولا يجب العلم
بجميع المطلوب عند الطلب بل يكفي في الطلب التصور المطلوب كالملك
المطلوب حقيقته المتصور بانه موجود سماوي منزل للوحي وفي هذا
التقرير غناء عن اثبات امر ثالث يكون كل من الوجهين عارضا له
كما فعله بعضهم ورد عليه الاستاذ المحقق في المواقف قوله ولان تعريفه
اما بجميع اجزائه الى آخره اقول هذا هو الشبهة الثانية على كسبية التصورات
وتقريرها ان يقال لو كان التصور كسبيا لا بد له من معرف كما في سائر الكسبيات
فتعريفه اما ان يكون بنفسه او بجميع الاجزاء او البعض او الخارج والاقسام باسرها

باطل فكذا كسبيته اما الاول والثاني فلامتناع تعريف الشيء بنفسه ضرورة
واما الثالث فلان معرف الكل معرف لكل واحد واحد من اجزائه والا لم يكن معرفا
لشيء من الاجزاء او يكون معرفا للبعض دون آخر فان لم يكن معرفا لشيء من الاجزاء
لم يكن معرفا للماهية المركبة ضرورة وان كان معرفا للبعض دون بعض ومعرفة
الماهية كما تتوقف على معرفة البعض المعلول تتوقف على معرفة البعض الآخر
فلا يكون ذلك الجزء وحده معرفا وقد فرضناه كذلك هذا خلف فيجب ان
يكون معرف الكل معرفا لكل جزء من اجزائه ومنها نفسه فيلزم تعريف الشيء
بنفسه وغيره فيلزم التعريف بالخارج وهو باطل كما ستعلم من ابطال
القسم الرابع واما الرابع فلان الخارج عن الشيء انما يعرفه اذا علم اختصاصه به
والعلم باختصاصه به يتوقف على العلم به وبكل ما عداه مفصلا والاول يوجب
الدور لتوقف العلم بالشيء ح على العلم باختصاص الخارج به الموقوف عليه
والثاني احاطة العقل بامور غير متناهية على سبيل التفصيل وكل منهما
محال واليه اشار بقوله وفيه اي في التعريف بالخارج معرفته ومعرفة غيره اي معرفة
التي المعرف ومعرفة ما عداه مفصلا ولم يتعرض الاستاذ المحقق لما يكون
مركبا من الداخل والخارج كما فعله بعضهم لان المركب من الداخل والخارج ايضا
خارج فيكون مندرجا في القسم الرابع قال وورد الى الآن اقول هذا
اشارة الى الجواب عن الشبهة وتقريره ان نقول نختار ان يكون التعريف بجميع الاجزاء
قوله جميع اجزاء الشيء نفسه فيلزم تعريف الشيء بنفسه غير لازم ثم ان جميع الاجزاء
المترتبة من حيث هو الجميع نفس الماهية وتصورها عين تصورها لا ان الماهية
امر مغاير لتلك الاجزاء والمجموع من حيث هو المجموع حاصل بعدها كما قال
به الفاضل سراج الدين الارموي وكل واحد من الاجزاء متقدم فكذا الكل والمقدم





على الشيء مغاير له ورد عليه الاستاذ المحقق بقوله لا يلزم من تقدم كل اي كل
واحد تقدم الكل اي المجموع من حيث هو مجموع والا يلزم تقدم الكل على نفسه
لكن لا نسلم ان التعريف بها يستلزم تعريف الشيء بنفسه لان معنى التعريف بجميع الاجزاء
تحصيل تصور واحد متعلق بالمجموع من حيث هو المجموع الذي هو عين
تصور المعرف الحاصل من التصورات المتعددة بحسب تعدد الاجزاء
التي كل واحد منها مغاير له فبالحقيقة المعرف مجموع التصورات والمعرف
مجموع التصور المجموع من حيث هو المجموع وهما متغايران فلا خلف وما
هذا الا كالمركب الخارجي الذي لكل جزء من اجزائه دخل في تحققه في الخارج
وحصول جميع اجزائه من حيث هو الجميع في الخارج عين حصولها الذي حصل
من حصول كل واليه الاشارة بقوله كما في الاعيان فافهم فانه من مطارح انظار الاذكياء
سمعت هكذا من الاستاذ المحقق ادام الله بركات انفاسه او نختار
ان يكون التعريف ببعض الاجزاء فقوله معرف الكل معرف لجميع اجزائه
ممنوع لجواز استغناء الجزء عن المعرف للبداهة او بتعريف معرف آخر
وليس من الممتنع تعريف الكل بدون تعريف الجزء بل الممتنع معرفته بدون
معرفته او نختار ان يكون التعريف بالخارج قوله التعريف بالخارج يتوقف
على العلم بالاختصاص ممنوع بل على الاختصاص في نفس الامر
كما في الخاصة فان العلم بها يستلزم العلم بالماهية مع عدم اخطار الاختصاص
بالبال سلمناه لكن لا نم لزوم الدور وانما يلزم لو توقف
العلم بالاختصاص على تصور الماهية بالجهة المطلوبة من التعريف
او على تصور كل ما عداها مفصلا وليس كذلك بل على تصور الماهية
بوجه ما وتصور ما عداها مجملا اذ قد نعلم اختصاص حكم معين بكونه

شاغلا لحيز معين وان لم نتصور حقيقة ذلك الجسم وما عداه مفصلا الثالث
ان ما يجب الاعتقاد به كاثبات الصانع ووحدته وغيرهما ضرورية واليه
الاشارة بقوله وقيل ما اعتقاده لازم والاستدلال عليه ان تعالى ما يجب
الاعتقاد به لو كان كسبيا لم يكن حاصلا للمكلف قبل النظر وانه مكلف
به فيلزم تكليف الغافل وهو محال قلنا لا نسلم لزوم ذلك اذ اللازم عدم
علم المكلف بانه مكلف وليس هو تكليف الغافل فان الغافل من
لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف والا لم يكن الكفار مكلفين لعدم
علمهم بالتكليف ولان العلم بوقوع التكليف يتوقف على وقوعه فلو توقف
وقوعه ايضا فوقوفه على العلم به يلزم الدور وايضا يدل على بطلانه
وجوب معرفة الله بالاجماع ولو كان ضروريا لم يتصف بالوجوب
لعدم اتصاف غير المقدور به الرابع وهو مذهب بعض الجهمية
ان الكل نظري واستدل بان خلو النفس عن الضروريات ممتنع كما
عرفت في تعريف الضروري من لزوم النفس لزوما لم يكن الى انفكاكه
سبيل والنفس في مبدا الفطرة خال عن كل من التصور والتصديق
فلم يكن شيء منها ضروريا والجواب منع امتناع خلو النفس فان خلو النفس
عن الضروري عند من جعله مشروطا بشرط او استعداد ممكن
عند فقد الشرط او الاستعداد وعندنا لعدم الخلق حينا والخلو
بعد ذلك من غير قدرة ونظر ولزوم الدور او التسلسل ايضا يدل
على بطلان كسبية الكل قال ثم انكر قوم الحسيات الى اخره
اقول بحث عنا اثبات العلوم الضرورية لانها سلسلة الاكتساب
بالاحرى اليها فعند انتفائها يمتنع الاكتساب لما يلزم من الدور او التسلسل

فلذلك



فلذلك اورد الاستاذ المحقق لازالت الايام متحرية لوجاهة مذاهب
منكر اولا اوردها بانيا مثبتا للعلوم الضرورية ومنكرها طوائف
الاولى منكر الحسيات فقط وينسب الى بطلميوس وافلاطون
وارسطو وجالينوس ويجب ان يكون مرادهم بذلك ان جزم العقل
ليس بمجرد الحس بل بتوسط ضميمة لا ان حكم الحس غير معتمد به اصلا
والا يلزم انتفاء علومهم المبنية على الاحكام الحسية واستدل عليه
بان الحس كثير الغلط فلا يعتبر وبيان وقوع الغلط من وجوه الاول
انه يرى العنبة في الماء كالاجاصة والقطرة النازلة كالخط المستقيم
الثاني ان النائم يجزم بما يرى في النوم جزمه في اليقظة وكذا صاحب البرسام
والسرسام فيمكن مثل ذلك في غيرها وذلك كاف في دفع الثقة الثالث ان
الاعراض متواردة اعم من ان تكون جوهرا كالاجسام عند النظام
او عرضا كالالوان عند اهل السنة والحس حاكم باستمرارها فيقوم
الاحتمال في الكل ولا جزم مع قيام الاحتمال الجواب ان ما ذكرتم
من الشبه غير دال على عدم الوثوق بجزم العقل في المحسوسات بعد الجزم
بل على عدم جزم العقل بمجرد الحس ونحن لا ننكره تنبيه اعلم ان
بيان السبب في هذه الصور كما في النائم مثلا ان ذلك بسبب لا يوجد
في اليقظة وان الحاكم في هذه الصور العقل بتوسط الحس لا الحس
فقط غير مفيد اما الاول فلان ابداء السبب المعين لا يوجب
ابداء المسبب فعند بيان السبب لا بد من حصر الاسباب وبيان انتفائها
وهذا مما لو ثبت فبالنظر الدقيق المنافي للبداهة واما الثاني فللزوم
غلط الحس بالتوسط وهو كاف في رفع الثقة عنه ولذلك بحث الاستاد

[illegible]

المحقق في المواقف ممن سلك هذين الطريقين قال وقوم البديهيات
الى اجوا اول الطائفة الثانية منكرو البديهيات فقط قالوا هي
اضعف من الحسيات لابتنائها عليها ولذلك من فقد حسا فقد علما كالاكمه
والعنين ولا يلزم من القدح في الاضعف القدح في الاقوى فلا يلزم
علينا من القدح في البديهيات القدح في الحسيات ولهم شبهة الشبهة
الاولى ان قولهم الشيء اما ان يكون او لا يكون اجلى البديهيات وهو غير يقيني
فغيره اولى بان لا يكون اما كونه اجلى البديهيات فلاعتراف المعترفين
بالبديهيات به واما كونه غير يقيني فلوجوه الاول ان كونه يقينيا موقوف
على تصور العدم الذي هو احد طرفي الترديد وهو غير قابل للتصور اذ
كل متصور متميز وكل متميز ثابت فيلزم ان يكون العدم ثابتا هذا خلف
لا يقال لم لا يجوز الثبوت في الذهن لان المراد بالعدم الذي هو طرف
الترديد العدم المطلق المقابل للوجود المطلق ولا ثبوت للعدم المطلق
ذهنا ولا خارجا الثاني ان العدم لو كان متصورا لكان متميزا عند
العقل عن الوجود وكل متميز فله خصوصية بحكم العقل بتميزها فيكون
للعدم حقيقة ويجب ان يكون قابلا للعدم والا لم يتحقق الوجود اصلا
وعدم خصوصية العدم عدم خاص فيكون قسما من العدم المطلق الذي
هو احد طرفي الترديد وهو قسيم له لانه سلبه وسلب الشيء قسيم له ضرورة
فيلزم ان يكون قسم الشيء قسيما له هذا خلف الجواب ان يقال لا نسلم ان تصور
العدم مستلزم لان يكون له حقيقة وثبوت فان معنى تصور العدم تصور
مفهومه اي تصور ذات ثبت له العدم لا ان للمعدوم ذاتا وحقيقة
متميزة متصورة حتى يلزم ما قلتم الثالث ان وجود الشيء المردد فيه اما





نفسه او غيره فعلى الاول يكون حمل الوجود عليه لغوا مثل قولنا السواد سواد
والموجود موجود لكن ليس كذلك للفرق ضرورة بين قولنا السواد موجود
وقولنا السواد سواد فتعين ان يكون غيره فعند الحمل يلزم الحكم بوحدة
الاثنين الجواب منع الحكم بوحدة الاثنين فان معنى حمل المواطاة التغاير
بحسب الوجود الذهني والاتحاد بحسب الوجود الخارجي فان معنى قولنا الانسان
حيوان ان الحيوان والانسان امران متحدان بحسب الوجود الخارجي ليس لكل
منهما وجود خارجي مغاير للآخر متغايران بحسب الوجود الذهني فان
للعام في نفسه وجودا ذهنيا مغايرا للوجود الخاص وعند هذا التحقيق
مادة الشبهة منحسمة وايضا الوجود اذا كان مغايرا للشيء المردد فيه فاما
ان يكون موجودا او معدوما او لا موجودا ولا معدوما لكن الثاني منتف
لان المعدوم متصف بالعدم فلو كان الوجود معدوما يلزم اتصاف
الشيء بنقيضه وانه محال وفي الاول والثالث حصول المطلوب وهو القدح
في البديهيات اما في الاول فلان الوجود المغاير للمعروض اذا كان موجودا
فمعروضه اما ان يكون موجودا في نفسه اولا فان كان الاول يلزم وجوده
مرتين هذا خلف وان كان الثاني يلزم ثبوت الواسطة او قيام الموجود بالمعدوم
وفي كل منهما حصول المطلوب اما في ثبوت الواسطة فلاعتراف المعترفين
بالبديهيات بانتفائها بديهة واما في قيام الموجود بالمعدوم فلجواز ذلك
في الحركات والالوان كما يقول لم لا يجوز ان يكون الحركات والالوان الموجودة
قائمة بمحال معدومة والمعترفون بالبديهيات حكموا بوجود محالها وهي
الاجسام بديهة اما في الثالث فلثبوت الواسطة وهو محصل للمطلوب
كما علمت الجواب جواز وقوع الغلط في البديهيات لخلل في التجريد

الشبهة الثانية واليها اشار بقوله ولان العاديات مثلها وتحمل النقيض ان يقال نحن نجزم بالامور العادية مثل الجزم بالبديهيات من غير فرق فان جزم العقل بعدم انقلاب البحر المحيط عسلا او ذهبا وعدم صيرورة اواني البيت اناسا فضلاء محققين في الالهي والطبيعي مساو لجزمه بان الكل اعظم من الجزء لعدم احتمال النقيض عنده في الاول عادة كما في الثاني بديهة مع ان نقيض الاول محتمل في نفس الامر فعند الاشعري لاستناده الآثار الى القادر المختار فلعله اوجب شيئا من ذلك وعند الحكيم لاستناده الآثار الى الاوضاع الفلكية ويمكن حصول وضع غريب موجب لذلك الاثر الغريب فلم لا يجوز مثل ذلك في البديهيات وهذا القدر كاف في دفع الشبهة الجواب ان هذا انما يدل على امكان وقوع النقيض في نفس الامر وامكان وقوع نقيض الشيء في نفس الامر لا ينافي الجزم بوقوعه كما علمت من قبل الشبهة الثالثة المشار اليها بقوله ولتعارض القواطع ولو صحنا ان يقال نحن نعلم من ممارسة العلوم العقلية وقوع التعارض بين الدليلين القطعيين بحسب تعجز صاحب كل منهما منها عن القدح في مقدمة من المقدمات مع انه يجب ان يكون احدهما خطأ في نفس الامر لامتناع اجتماع النقيضين فيعلم من هذا امكان تطرق الخطأ مع الجزم فترتفع الثقة لا يقال لا نسلم العجز عن القدح فانا نقدح في واحد بعد التوقف على الخطأ فيظهر حقية الحق وبطلان الباطل عن قريب لانا نقول ظهور حقية الحق وبطلان الباطل لا يضرنا فان الجزم بما لا يجوز الجزم به كاف في رفع الثقة ولو صحنا والجواب عنها جواب الوجه الثالث عن الشبهة الاولى والحاصل ان يقال ما المراد بجواز الجزم

بما لا يجوز



بما لا يجوز الجزم به فان كان المراد الجزم بما لا يجوز الجزم به بعد التجريد الخالي عن الخطأ فممنوع وان كان المراد الجزم بما لا يجوز الجزم قبل التجريد فمسلم لكنه غير قادح في البديهيات الشبهة الرابعة واليها الاشارة بقوله ولظهور الخطأ بعد القطع تقريرها ان يقال انا نجزم بصحة دليل برهة من الزمان وبحقية ما يلزمه من النتيجة ثم يظهر خطاؤه ويجزم العقل بنقيض جزمه به ولذلك يقع التنقل في المذاهب والتغيير في الانظار فلم لا يجوز وقوع مثله في البديهيات ايضا فيقوم الاحتمال ومع قيامه يرتفع الثقة الشبهة الخامسة المشار اليها بقوله ولتأثير الامزجة والعادات ان يقال نحن نجد ان للامزجة والامور العادية تأثيرا في حصول الاعتقادات فان الامور العادية قد تصير سببا للاعتقاد بشيء والجزم به بحيث لم يكن النقيض عنده محتملا وقد يكون لبعض الامزجة مناسبة خاصة الى قضية خاصة او مذهب خاص يجزم بسبب تلك المناسبة بحقية تلك القضية وصحة ذلك المذهب وبطلان نقيضها ولهذا يجزم ضعيف القلب بقبح الآلام وقوي القلب بحسنها ويظهر بعد ذلك الخطأ وعدم مطابقة الجزم الحاصل بتلك العادة او المناسبة المزاجية فلم لا يجوز وقوع امثال ذلك في البديهيات فيقوم فيها الاحتمال القادح في الثقة لا يقال نحن نعلم ببديهة العقل الجزم بالبديهيات مع فرض خلو النفس عن الامور العادية والمزاجية لان الامور التي حصلت للنفس بحسب مزاج او عادة غير قابل للزوال وان هذبنا النفس مدة العمر فكيف تصير زايلا بمجرد الفرض مع انا لا نسلم امكان مثل هذا الفرض لجواز عدم شعور النفس ببعض من تلك الامور فبعد ذلك اسمع ان المنكرين بعد ايراد الشبه المذكورة قالوا بان

[illegible]

المعترفين بالبديهيات لابد من ان يجيبوا عن الشبه التي اوردناها عليهم
ام لا فعلى الاول يلزم عليهم ان لا يحصل الجزم بالبديهيات بالنظر وكل ما يثبت بالنظر
يحتمل للنقيض فيقوم الاحتمال ومع قيامه يرتفع الامان عن البديهيات وليس المطلوب
الا ذلك وعلى الثاني تم الشبه ويلزم القدح وهو المطلوب قال والسوفسطائية
الى الحس اقول الطائفة الثالثة السوفسطائية انكروا كلام الحسيات
والبديهيات وقالوا بعدم الجزم في كل منها فورد عليهم التناقض بالجزم بعدم
الشك فالتزموا عدم الجزم في الشك ايضا وقالوا نحن شاكون وشاكون في
انا شاكون هذا معنى قوله فيلتزمون ولو في الشك اي يلتزمون عدم الجزم في الشك
ايضا وهم عندية وعنادية ولاادرية مقالب العندية مذهب قوم حق بالقياس
اليهم وباطل بالنسبة الى خصومهم ولا حق في نفس الامر والعنادية ما من قضية
بديهية كانت او نظرية الا ولها معارض قياوها في القوة والقبول واللاادرية
وهم اتباعهم نحن شاكون وشاكون في انا شاكون وتمسكوا بان دليل كل من منكري
الحسيات والبديهيات دال على انتفائها والنظر متفرع عليها منتف
بانتفائها ولا طريق الى الجزم غير الحس والبديهة والنظر فلم يكن للجزم
تحقق اصلا واذا كان الامر كذلك لم يمكن المناظرة معهم مفيدا لانها افادة
المجهول بالمعلوم وليس عندهم معلوم فينتج المناظرة الى الزام احدهم
ولهذا منع المحققون منها معهم فالطريق ان تعذر عليهم امور مثل
ان يقال انكم هل تميزون بين الالم واللذة او بين مذهبكم وما يناقضه
الى غير ذلك فان ابوا الا الاصرار اوجعوا ضربا واحرقوا نارا الى ان
يعترفوا بالالم فيلزمهم القول بالحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة فيلزمهم
القول بالبديهيات هذا معنى قوله والجواب الزامه قال التعريف قالب

ثم



ثم النظر ترتيب امور معلومة الى امر اقول اختلف المعترفون بالقطعيات
البديهية والحسية في انه يمكن تركيبها بحيث يفيد العلم باخرام لا والكلام
يستدعي مسئلتين الاولى في تعريف النظر والثانية في انه يفيد العلم ام لا
فنقول من قال بان النظر اكتساب المجهول بالمعلوم بالمعلوم وهم
ارباب التعاليم عرفه بانه ترتيب امور معلومة او مظنونة للتادي الى
آخر ونقايل ان يقول هذا غير جامع لعدم تناوله التعريف بالمفرد كالتعريف
بالفصل وحده او الخاصة وحدها والجواب ان التعريف بالمفرد قلما يفيد
غير شاف لعليل ويمكن ان يقال التعريف بالمفردات انما يكون بالمشتقات
كالناطق والضاحك والمشتق مفرد لفظا ومركب معنى لان معناه
شيء له المشتق منه لا يقال هذا ليس بتعريف للنظر الصحيح بل لمطلق
النظر لانه لم يقيد الظن بالمطابقة ولم يقل مكان قوله للتادي بحيث يؤدي
لانا نقول المطلوب بالنظر الظني المطلق من غير ملاحظة المطابقة
واللامطابقة ولا يلزم من هذا كونه معرفا لمطلق النظر لان المراد بقوله
للتادي ان يكون تلك الامور مناسبة للمطلوب بحيث يكون من شانها
التادي الى المطلوب وهذا انما يكون في النظر الصحيح فاعرف فان هذا
مما اجاب به الاستاذ المحقق اعلى الله شانه بعض من فضلاء المنطق
وان لم يتعرضه في المواقف ومن قال بانه مجرد التوجه جعله تارة عرضيا
وعرفه بانه تجريد الذهن عن الغفلات وتارة وجوديا وعرفه بانه
تحديق العقل نحو المعقولات واعلم ان ههنا لطيفة وهي ان المرآة
عند عدم الصقالة غير قابلة للارتسام صور المحسوسات وكذا
عند الصقالة ذو حجاب مانع من الارتسام وكذا عند دفع الحجاب وعدم

حصول شرط الارتسام كالمقابلة ونحوها فقولهم تجريد الذهن عن
الغفلات شبيه برفع موانع الارتسام من عدم التقابل وغيره
من الموانع وقولهم تحديق العقل نحو المعقولات شبيه بشرائط الارتسام
من المقابلة وغيرها والقاضي عرف النظر بانه فكر يطلب به علم او
غلبة ظن واعترض عليه اولا بانه غير جامع لوجهين الاول ان المطلوب
بالنظر انما يكون الظن المطابق لامتناع طلب العاقل ظنا غير مطابق
والظن المطابق علم فلا يكون التعريف شاملا للنظر المطلوب به الظن
الجواب لا نم ان المطلوب الظن المطابق بل مطلق الظن من غير ملاحظة
المطابقة واللامطابقة وطلب العلم العام غير مستلزم لطلب الخاص
فلا يلزم ما ذكرتم الثاني ان التعريف غير شامل للنظر اذا كان المطلوب
اصل الظن لا غلبته الجواب ان المراد بغلبة الظن اصل الظن
ولان الظن هو الاعتقاد الراجح عبر عنه بالغلبة وثانيا بانه مشتمل
على ما ينافي التعريف لان لفظة او للترديد والابهام والتعريف للتوضيح
والتبيين والابهام والتبيين متنافيان فكذا التعريف ولفظة او
لاستلزام تنافي اللوازم تنافي الملزومات الجواب ان او ههنا للتقسيم
لا للترديد معناه ان كلا من القسمين من اقسام المعرف لا ان المعرف
ان يكون هذا او ذاك وثالثا بان فيه استدراكا لاشتماله على الفكر
وباقي الحد مغن عنه الجواب ان المراد بالفكر الحركات التخييلية فيكون
الفكر جنسا للنظر والباقي فصلا ولا يصح ان يقال الفصل مميز
للمعرف فيكون الجنس مستدركا قال وصحيح وهو ما صحت
مادته وصورته الى الخ اقول هذا هو الشروع في ان النظر





يفيد العلم ام لا اولا ان النظر ترتيب امور معلومة كما عرفت ولكل
ترتيب مادة وصورة فيكون صحة النظر بصحتهما وفساده بفسادهما او
فساد احدهما فاختلف في ان النظر الصحيح اي ما صحت مادته وصورته
هل يفيد العلم ام لا واعلم ان المراد بالنظر ههنا النظر في التصديقات لان
النزاع بين القوم فيه واقع فذهب الاكثرون الى انه يفيد واستدلوا بانا
نعلم ضرورة عند العلم باللزوم بين الشيئين وبوجود الملزوم او عدم
اللازم وهو النظر الصحيح وجود اللازم او عدم الملزوم وانكر الاقلون
بان كونه مفيدا للعلم اما ان يكون ضروريا او نظريا لا سبيل الى الاول للاختلاف
العقلاء فيه والضروريات غير مختلف فيها لاستوائها بالنسبة الى جميع الناس
ولانا نجد تفاوتا بين كون النظر مفيدا للعلم وبين قولنا الواحد نصف الاثنين
فرقا وما هذا الا لاحتمال النقيض والاحتمال ينافي البداهة ولا الى الثاني
والا يلزم اثبات النظر بالنظر وهو دور الجواب ان يقال النظر الصحيح
يفيد العلم اعم من ان يكون ضروريا وهو مختار الامام ويمكن ان يكون الاختلاف
للخلل في تصور الطرفين ولا نم ان التفاوت لاحتمال النقيض لم لا يجوز ان
يكون بالتفاوت في تصور الطرفين جلاء وخفاء او للالف او نظرا وهو
مختار امام الحرمين ولا دور لانا نثبت مطلق النظر بالنظر الخاص
اي القضية الكلية وهو قولنا كل نظر يفيد العلم بالقضية المخصوصة وهي
هذا النظر يفيد العلم ويمكن ان يكون الكلية نظرية دون المخصوصة لاختلاف
لاختلاف العنوان فيهما فان النظر من حيث الكلية غيره من حيث الذات
المخصوصة وليس الغرض في بداهة الاول وعدم بداهة الثاني الا ان
المثبت للاول خاص باعتبار وعام وثبوت الشيء للخاص على تقدير ثبوته للعام

ضروري وفي الثالث العام باعتبار خاص وثبوت الشيء للعام على تقدير ثبوته للخاص غير ضروري فاعرف قوله ونفيه به يناقض اثباته الى معارضة وهي ان يقال ان دل دليلكم على ان النظر غير مفيد للعلم ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان يقال كون النظر غير مفيد للعلم اما ان يكون ضروريا او نظريا لا سبيل الى الاول لعين ما ذكرتم ولا الى الثاني لانه على تقدير ان يكون نظريا وانتم تثبتونه بالنظر الصحيح يكون النظر الصحيح مفيدا للعلم وانتم قائلون بانه غير مفيد فيلزم ان يكون النظر الصحيح مفيدا وغير مفيد وان هذا الا تناقض بين قال خلافا للسمنية الى آخره اقول انكر السمنية وهي طائفة منسوبة الى السومنات كون النظر مفيدا للعلم مطلقا اعم من ان يكون في الالهيات او غيرها وتمسكوا بثلث شبه الاولى ان العلم بكون الاعتقاد الحاصل من النظر علما اما ان يكون ضروريا او نظريا لا سبيل الى الاول والا لم يكن قابلا للخطاء لان الضروريات لاستوائها بالنسبة الى الاشخاص غير قابلة له لكن التالي باطل لوقوع الغلط في المذاهب وليس ذلك الا لظهور الخطاء في نظر الناظر فالمقدم مثله وان كان نظريا فينتقل الكلام الى النظر الثاني ويتسلسل الجواب ان ظهور الخطاء انما يكون في النظر الفاسد واللازم من الشبهة ان لا يكون النظر الفاسد مفيدا وهو غير متنازع فيه لوقوع النزاع في النظر الصحيح الثانية ان اقل ما يتركب منه النظر لامتناع انتاج المقدمة الواحدة مقدمتان فلا بد في كون النظر مفيدا للعلم من ملاحظة المقدمتين معا حتى يحصل منهما العلم بالمطلوب وهو متعذر لعلمنا بالوجدان بذهول الذهن عن مطلوب حين توجهه الى آخر الجواب لا نم امتناع اجتماع المقدمتين معا في الذهن فان وقوعه فضلا عن امكانه

ثم



ثم غاية من الظهور والا لم يمكن لنا الحكم باللزوم بين الشيئين كما في المتصلات او العناد كما في المنفصلات لافتقارهما الى اجتماع القضيتين في الذهن معا وهما طرفا الشرطية وما قلتم من حديث التوجه لا يضرنا لان معنى التوجه النظر فاللازم من الوجدان امتناع النظرين معا وهو غير مستلزم لامتناع اجتماع المقدمتين معا الثالثة كون النظر مفيدا للعلم موقوف على انتفاء معارض النظر والمعارض غير بديهي الانتفاء فيقوم الاحتمال ومع الاحتمال لا يكون كونه مفيدا ضروريا فيكون نظريا ويلزم التسلسل كما في الشبهة الاول الجواب ان يقال انا بينا ان النزاع في النظر الصحيح فيكون المقدمات المستعملة فيه قطعية والمقدمات القطعية كما تدل على حقية النتيجة تدل ايضا على انتفاء المعارض لجزم العقل عند حكمه بقطعية مقدمة بانتفاء معارضها ضرورة فعند النظر الصحيح يكون انتفاء المعارض ضروريا فيرتفع الاحتمال الموجب لنظرية كونه مفيدا للعلم فلا يلزم التسلسل قال وللمهندسين في الالهيات الى آخره اقول المهندسون سلموا كون النظر مفيدا للعلم في الهندسيات دون الالهيات فقالوا بان غاية ما يفيد النظر فيها تحصيل الظن وتمسكوا بشبهتين الاولى ان حصول العلم اي التصديق بثبوت شيء لشيء ونفيه عنه في الالهيات مسبوق بتصور الحقيقة الالهية والحقيقة الالهية غير متصورة بل ممتنع التصور فيمتنع حصول العلم فيها فلا يكون النظر فيها مفيدا للعلم بخلاف الهندسيات لانتفاء الدليل المذكور فيها الجواب ان يقال اولا التصديق يستدعي التصور اعم من ان يكون بالحقيقة او بعارض وثانيا ان الظن يستدعي التصور ايضا كالعلم فنحن نورد عليكم في الظن ما اوردتم علينا في العلم فما هو جوابكم فيه

فنحو ابناء العلم الثانية ان وقوع الاختلافات والاقوال الكثيرة في بحث
النفس بانها ما هي وكيف هي كما ستعلم في موضعه مع انها اقرب الاشياء الينا
المشار اليه لكل احد بقوله انا يدل على ان النظر غير مفيد للعلم في اقرب الاشياء
ففي الابعد لا يكون بالطريق الاولى الجواب انا لا نسلم ان وقوع الاختلافات
في الاقرب يدل على امتناع كون النظر مفيدا للعلم بل على عسره وهو
غير منكر قال وللملاحدة بلا معلم الى آخره اقول ذهب الملاحدة
الى ان النظر وحده من غير معلم يعلمنا المبادي المناسبة لكل مطلوب
ويزيل الشكوك والشبه غير مفيد للعلم وتمسكوا بوجهين الاول ان معرفة
الله تعالى من اهم الواجبات مع وقوع الاختلافات وكثرة الاقوال فيه
فلو كان النظر مفيدا للعلم لما كان كذلك والجواب ان وقوع الاختلافات
وكثرة المناظرة فيها بواسطة ان الانظار الواقعة فيها غير صحيحة فلا يلزم
من هذا القدح في كون النظر الصحيح مفيدا للعلم والنزاع انما وقع فيه
كما سمعت من قبل الثاني انا نعلم احتياجنا في العلوم الصعبة كالنحو
والصرف والهندسة الى المعلم ضرورة فيكون الاحتياج في العلوم الصعبة
الغامضة كالالهيات وغيرها من العلوم الدقيقة الآتية بالطريق الاولى
الجواب ان الاحتياج بسبب العسر مسلم لكن لا يلزم منه الامتناع كما قررنا
في جواب الشبهة الثانية التي اوردها المهندسون اعلم ان المعتمد في بطلان
مقالة من قال بعدم افادة النظر العلم ان يقال بديهة العقل قاضية بان
من حصل له العلم بمباد مناسبة للمطلوب وبترتيبها ترتيبا خاصا يحصل
له العلم بذلك المطلوب كما في قولنا مثلا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم
فانه سبب للعلم بكون كل انسان جسما ضرورة وهذا غير جحد على من قال بكون

بكون



بكون النظر وحده مفيدا للعلم غير مفيد للنجاة الا مع المعلم كما في
العلم المأخوذ من غير النبي عليه السلام فانه لا يتم به الايمان ولم يحصل النجاة
فلو اردنا ان نحتج عليه نتمسك باجماع من كان قبلنا من العلماء والنظار
على انه يفيد النجاة وحده وكثرة الآيات الآمرة بالنظر في مقام الهداية
الى طريق النجاة من غير الاشعار بان لا بد من معلم في حصولها دليل
ظاهر على افادته النجاة وان لم يكن معلم قال فالشيخ على ان الى
آخره اقول لما فرغ في بيان كون النظر مفيدا للعلم ورد ما تمسك به المنكرون
من الشبه شرع في بيان كيفية افادته العلم والمعتمد به فيه ثلث مذاهب
والامام قال بواجع وسيأتي كل على سبيل التفصيل فقال الشيخ بناء
على ما تمهد من الاصول استناد الاشياء كلها الى الله تعالى وكونه قادرا مختارا
وجرى العادة بخلق الاشياء بعضها عقيب بعض من غير ايجاب بان كونه
مفيدا للعلم بحسب جري العادة اي جرى العادة الالهية باحداث العلم
بالمطلوب عند النظر فيه من غير ان يكون بين تلك المبادي المترتبة والمطلوب
مناسبة وربط يوجب العلم بالمطلوب كاحداث الاحراق عند مماسة النار
والري عند شرب الماء بمجرد العادة فلو لم يكن الارادة متعلقة بحصول
اثر من الآثار والعادة جارية به لم يحصل الاثار وان حصلت الامور التي
كانت العادة جارية باحداث الاثار عند حصولها والحكماء بان كونه مفيدا
للعلم بالايجاب بان النظر علة معدة للذهن موجبة لفيضان النتيجة
عن المبدا الفياض والاختلاف بحسب اختلاف استعدادات المواد
فيفيض بحسب استعداد كل مادة من المبدا اثر مناسب لما فيها من الاستعداد
والمعتزلة بان كونه مفيدا للعلم بالتوليد الذي هو ايجاب فعل الفاعل له فعلا

آخر مثل ايجاب حركة اليد حركة المفتاح كما سياتي تفصيلا فالنظر فعل
الناظر الموجب له فعلا آخر وهو العلم بالمطلوب واورد الاصحاب عليهم
بتذكر النظر وقالوا ان التذكر عندكم غير مفيد للعلم فلا يكون نفس النظر ايضا
مفيدا قياسا لاشتراك كل من النظر وتذكره في استلزامهما العلم بطريق
التوليد فكما ان النظر فعل يوجب لفاعله الآخر وهو العلم فكذا التذكر
فالحكم بافادة احدهما دون الآخر تحكم هذا معنى قول الاستاذ المحقق
لا تذكره وهو عطف على قوله وصحيحه اي صحيح النظر يفيد لا تذكره
وهو مندفع لان لهم بيان الفارق بينهما بان النظر مقدور دون التذكر
او بان النظر ابتداء قبل حصول العلم والتذكر بعده وبالجملة لهم القول
بما نعين منع الجامع ومنع الحكم في الاصل بان نقول لا نسلم ان يتحقق
الفارق بينهما ام لا فعلى الاول يبطل القياس وعلى الثاني نلتزم ان التذكر
ايضا مفيد كالنظر فلم يمكن اشكال هذا معنى قول الاستاذ المحقق
فالقياس وهم واعلم ان هذا القياس من قبيل القياس المركب في اصطلاح
اصول الفقه وهو عبارة عن قياس يستعمل فيه مقدمة من المقدمات
المسلمة عند الخصم وهذا كذلك فانه استعمل فيه المقدمة التي هي من المسلمات
عند الخصم وهي قولهم التذكر غير مفيد فانها من المسلمات عند المعتزلة
وقال الامام يفيد العلم على سبيل الوجوب من غير توليد واثبت الاول
بان العلم بان العالم متغير وكل متغير حادث يوجب العلم بان العالم
حادث ضرورة وعدم التوليد بما تقرر من اصول الاصحاب ان استناد
الاشياء الممكنة الى القادر المختار بلا توسط وسط والتوليد يستلزم التوسط
وفيه بحث لمنافاة تلك الاصول الوجوب ايضا عن الله تع وعلى ما قاله

للتوليد



ابو هاشم

للتوليد ويمكن ان يدفع ويقال يجوز ان يكون الوجوب عنه تع ايضا
بارادته فلا يلزم المنافاة قال وشرطه عدم العلم الى آخره هذا
اشارة بعد بيان ان النظر مفيد للعلم وبيان كيفية افادته الى بيان شرائط
النظر وهو على قسمين الاول ما هو شرط لمطلق النظر اعم من ان يكون صحيحا
او فاسدا وهو بعد الحيوة امران الاول وجود العقل ومستعمل نظريه والثاني
انتفاء الضد مطلقا اعم من ان يكون ضدا عاما اي ضدا لكل فرد من افراد
النظر كجميع ما هو ضد للادراك مثل النوم والغفلة وغيرهما او ضدا خاصا
كالعلم بالمطلوب والجهل المركب فانهما ضدان للنظر صاحبهما لا للنظر مطلقا
اما الاول فلامتناع تحصيل الحاصل واما الثاني فلان جزم صاحبه
بالعلم المطلوب مانع من النظر الثاني ما هو شرط للنظر الصحيح وهو على
قسمين ايضا الاول ان يكون في الدليل دون الشبهة لان مقدمات الشبهة
غير مطابقة ضرورة فالنظر فيه يستلزم وقوع خلل في مادته قطعا فلا يكون
ما فرضناه من النظر الصحيح صحيحا والثاني ان يكون في جهة دلالة الدليل
بان يعلم ان دلالته على المدلول من اي جهة والا لم يكن النظر مفيدا لان غاية الدليل
الدال على المدلول فلو لم يقع النظر في جهة دلالته بل في نفسه بان يتحقق
ويترتب من غير النظر الى جهة دلالته لم يحصل من الدليل ما هو المطلوب
منه فلا يكون النظر مفيدا ولم يكن لنا بل ان يقول اذا كان المقصود
من الدليل الدال على المطلوب فما الفائدة في الدليل الثاني حين ثبوت
المدلول بالدليل الاول لانا نقول فائدة النظر في الدليل الثاني العلم بجهة
دلالته على المطلوب كالعلم بجهة دلالة الدليل الاول نعم لو لم يكن النظر
في جهة دلالة الدليل بل في نفسه لم يكن النظر في الدليل الثاني مفيدا قال

والنظر في معرفة الله تع واجب الى آخره اقول انعقد الاجماع على
ان معرفة الله تع واجبة واختلف في طريق ثبوته فذهب الاشاعرة
الى ان طريق ثبوته السمع والمعتزلة الى انه هو العقل فاستدل الاشاعرة
بالايات الآمرة بالنظر مثل قوله تع قل انظروا ماذا في السموات والارض
وقوله تع فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها وغيرهما
من الايات ووجه الاستدلال ان تلك الايات آمرة بالنظر والامر
مفيد للوجوب وايضا قوله عليه السلم ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر
فيها عند نزول قوله تع ان في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار لايات لاولي الالباب توعد بترك التفكر والنظر ولا
ايعاد فيما لا وجوب فيه ولقائل ان يقول الادلة السمعية انما تفيد
الظن والمقصود القطع بالوجوب فالمعتمد ان يقال معرفة الله
تعالى واجبة اجماعا ولا طريق اليها غير النظر فيكون النظر واجبا لان
ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب وتقييد الواجب بالمطلق
للاحتراز عن مقدمة الواجب المقيد كوجوب الزكوة المقيد بالنصاب
فانها غير واجبة لا يقال لا نسلم ان لا طريق اليه غيره لم لا يجوز ان يكون
الطريق اليه قول الامام المعصوم كما قالت الاسمعيلية او الالهام
كما قال به الهنديون او تصفية الباطن كما هو مذهب الصوفية
لانا نقول المراد ان المقدور لنا النظر فقط او نخص من لا طريق له
اليه غير النظر وغيره لا يجب عليه النظر لا يقال المكلف بالمعرفة اما
العارف به او غيره فعلى الاول يلزم تحصيل الحاصل وعلى الثاني تكليف
الغافل لان عدم العلم بالمكلف به غير مستلزم لتكليف الغافل كما قررنا

سابقا



سابقا في الرد على من قال ببداهة ما اعتقاده لازم هذا هو الدليل على وجوبه
سمعا اما الدليل على انه ليس بواجب عقلا فقوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا فانه يدل على انتفاء العذاب قبل البعثة فلو كان وجوب معرفة الله
تع عقليا لما انتفى العذاب قبل البعثة لتحقق العقل قبلها لكنه منتف
كما يدل عليه الآية فينتفي الوجوب العقلي لا يقال المراد حتى نبعث عقلا
او ما كنا معذبين بترك الواجبات الشرعية لعدم جواز صرف الكلام صرف
الكلام عن الظاهر من غير دليل قال والمعتزلة عقلا الى آخره
اقول احتجت المعتزلة على ان وجوب النظر عقلي بانه لو كان شرعيا
للزم افحام الانبياء وفساد التالي اجماعا دال على فساد المقدم بيان
الملازمة ان تعالى لو كان وجوبه شرعيا فللمكلف ان يقول عند اظهار
النبي المعجزة آمرا له بالنظر فيها لتعلم حقيقتها انا لا انظر
ما لم يجب علي النظر والنظر غير واجب ما لم يثبت بالشرع والوجوب
الشرعي غير بديهي للاختلاف فلم يثبت الا بالنظر وانا لم انظر وعند
هذا يلزم الافحام وقد يقال فللمكلف ان يقول النظر في المعجزة موقوف
على وجوبه ووجوبه موقوف على النظر فيها فيلزم الدور الموجب للافحام
والجواب ان تعالى الالزام مشترك لانا نقول ايضا لو كان الوجوب عقليا
لزم الافحام لكن التالي باطل اجماعا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان نقول
لو كان الوجوب عقليا فللمكلف عند اظهار النبي المعجزة والامر بالنظر
فيها للعلم بالصحة انا لا انظر ما لم يجب علي النظر عقلا والوجوب
العقلي غير بديهي للاختلاف فلم يثبت الا بالنظر وانا لم انظر فهذا
الجواب الزامي فلذلك لم يكتف الاستاد المحقق به واجاب جوابا

حقيقيا بان قولكم لا يحب على النظر ما لم يثبت بالشرع غير صحيح لانه انما يكون
صحيحا لو كان وجوب النظر موقوفا على العلم به وليس كذلك لان العلم
بالوجوب موقوف على الوجوب فلو كان الوجوب ايضا موقوفا عليه يلزم
الدور قال ولا يلتفت الى آخره اقول هذا هو الاشارة الى
المعارضة التي اوردها بعض من منكري وجوب النظر في معرفة الله تع
وتقريرها ان يقال ان دل دليلكم على وجوب النظر ولكن عندنا ما ينفيه
وهو ان يقال اولا البحث عنه بدعة لانه لم ينقل عن النبي والصحابة الاشتغال
به والبحث عنه وكل بدعة رد لقوله عليه السلام من احدث في ديننا ما ليس
منه فهو رد والجواب ان يقال لا نم عدم اشتغال النبي والصحابة به
بل انهم كانوا يبحثون عن دلايل التوحيد والنبوة والمعاد ثم
مملوّ عن البحث عنها غاية ما في الباب ان القواعد الكلامية لم تكن في
زمان النبي عليه السلام مدونة هذا التدوين الحاصل لقلة احتياجهم
في القواعد الاسلامية الى المباحث الكلامية بسبب مشاهدة الوحي
والسماع لحظة بعد اخرى من قول خاتم النبوة ومتمم الرسالة وفي
زماننا هذا المباحث الكلامية بواسطة انقطاع الوحي والمشاهدة
من النبي المختار وازدحام الخصوم وكثرة الشبهات في غاية من الكثرة
ولهذا ذهب بعضهم الى ان تعلمها فرض عين وصرح الغزالي بانها
فرض على الكفاية اتفاقا فلا يكون بدعة حتى يلزم ما قاله البعض من
الظاهرية ومجادلة الرسول عليه السلام مع ابن الزبعرى وعلى القدرية
في غاية الشهرة وثانيا ان البحث عنه جدل والرسول عليه السلام نهى عن
الجدل كما في علم القدر والجواب ان يقال الجدل منهي عنه اذا كان

المقصود

١٨

المقصود منه مجرد الالزام لكن لا نم كونه منهيا عنه اذا كان المقصود منه اظهار
الصواب بل هو مأمور به اذا كان كذلك لما قال الله تع وجادلهم
بالتي هي احسن وثالثا بان قوله عليه السلام عليكم بدين العجائز دال على الاعراض
عن امثال هذه المباحث من النبوة والتوحيد ومجرد التسليم من غير تعرض
للنظر والبحث والجواب ان يقال ليس فيه ما يدل على الاعراض عن امثال
هذه المباحث لما قدرنا في اول الكتاب من معناه وعلى تقدير التسليم انه خبر احاد
لا يصلح ان يصير معارضا لما قلنا من الادلة القطعية من الاجماع والدلايل
العقلية لشرط التساوي بين المتعارضين قال والنزاع الى اخره
اقول اختلف القوم في اول الواجب على المكلف بانه هو المعرفة وعليه
الاكثر لانها اصل جميع المعارف الدينية او النظر في المعرفة او القصد الى
النظر كما قال به القاضي وابن فورك ولا نزاع في الشكل لانه قيد وجوب
المعرفة المعرفة ومقدمة الواجب المقيد غير واجب كما سمعت في وجوب الزكوة
وعدم وجوب النصاب وعند التحقيق النزاع في انه معرفة او نظر
او قصد اليه ايضا لفظي لانهم لا يمتنعون من ان يقيدوا الواجب الاول بالمقصود
بالقصد الاول او لا فعلى الاول هو المعرفة لان المقصود من النظر انما
هو المعرفة وعلى الثاني هو القصد الى النظر لان القصد اليه واجب ومقدم
عليه كما استدل من قال بانه النظر لانه واجب ومقدم على المعرفة قال
والفاسد لا يستلزم الجهل الى اخره اقول القايلون بان النظر الصحيح
يستلزم العلم اختلفوا في ان الفاسد هل يستلزم الجهل على ثلثة مذاهب
فالمختار انه لا يفيد الجهل ولا يستلزمه لان استلزام الشيء الشيء انما يكون
بعد تحقق مناسبة وارتباط بينهما توقف على وجه اللزوم فيحصل وليس في

في النظر الفاسد بين المبادي المرتبة والمطلوب رابطة ومناسبة تصير
سببا للوقوف على جهة الاستلزام فلا يكون فيه جهة بها يدل على الجهل والثاني
وهو مختار الامام الرازي انه يفيد الجهل ضرورة لان من اعتقد ان العالم قديم
قديم وكل قديم مستغن عن السبب فيحصل له الاعتقاد بان العالم مستغن
عن السبب ضرورة وهذا هو الجهل والجواب ان يقال عند حصول الاعتقاد
لم يكن النظر فاسدا بالنسبة الى المعتقد وعند عدم الانتاج ممنوع فلا
يكون الدليل واردا على الدعوى وما يقال من ان النظر لو كان مفيدا للجهل
لكان افادة نظر المحق في شبهة المبطل لاحتمال وقوع الخطا فيه مادة
او صورة الجهل فلا يكون المحق محقا والمبطل مبطلا غير مستقيم لان
للخصم ان يعارض ويقول لو لم يكن النظر الفاسد مستلزما للجهل لم يكن
الصحيح مستلزما للعلم لانه لو كان مستلزما لكان نظر المبطل في حجة المحق
مستلزما فلا يكون المبطل مبطلا ولا المحق محقا لا يقال لا نم لزوم ذلك
لان افادة الصحيح العلم مشروط بالاعتقاد بمقدماته والمبطل غير
معتقد بمقدمات حجة المحق لانا نقول كون النظر الفاسد مفيدا للجهل
ايضا موقوف على الاعتقاد بمقدماته والمحق غير معتقد بمقدمات
نظر المبطل فالحاصل ان وجوب الاعتقاد مشترك بين كل من المبطل
والمحق والثالث وهو مختار صاحب الطوالع ان يفصل ويقال
لا يخ من ان يكون فساد النظر من جهة المادة او من جهة الصورة او
من جهتهما فعلى الاول يستلزم الجهل لما قررنا في بيان مذهب الامام
وعلى الثاني والثالث لا لانا علمنا بالضرورة من عدم انتاج الضروب
الغير المنتجة شيئا قال واوجب ابن سينا الى آخره اقول اشترط

ابن



ابن سينا في افادة النظر العلم العلم باندراج المقدمات بعضها في
بعض وتمسك بتمثيل وهو ان العالم بان هذه بغلة وكل بغلة عاقر قد
عند الذهول عن اندراج هذا الجزئي تحت الكلي هذا الكلي يظن حمل
البغلة المنتفخ البطن فتعلم من هذا ان الذهول عن الاندراج مانع
من افادته العلم فالعلم بالاندراج يكون شرطا واختار صاحب الطوالع
وقال تفاوت الاشكال جلاءً وخفاءً بسبب ذلك فان اندراج
المقدمات بعضها في بعض كلما كان اظهر يكون انتاج الشكل ايضا
كذلك وكلما لم يكن لم يكن يورد عليه الاستاذ المحقق اعلى الله جلال
قدره وقال لا نم ان الاختلاف بسبب ذلك لم لا يجوز ان يكون الاختلاف
بسبب ظهور اللزوم وعدم ظهوره فان الاشكال مستلزمة للنتائج فمتى
كان اللزوم اظهر يكون الشكل ايضا كذلك ومتى لم يكن لم يكن فان
اراد ابن سينا بالاندراج ملاحظة المقدمتين معا فالاشتراط
مسلم لما نعلم ضرورة من عدم العلم بالمطلوب عند الذهول عن احديهما
ولم يثبت بالمثال الذي ذكره الا هذا القدر وان اراد غيره فيمنع لحكم
الضرورة بافادة النظر العلم عند وقوع الامور المرتبة على الترتيب
الخاص وملاحظة المقدمتين معا من غير احتياج الى شرط مولو ولا
يلزم التسلسل اشارة الى ما اورده الامام على ابن سينا وقال هذا
مندرج تحت ذلك فذلك قضية من القضايا وتصديق من التصديقات
فلو اشترط النظر به يحتاج انضمامه الى المقدمتين والنظر في كيفية
ترتيبه معهما فيحتاج في كل نظر الى آخر ويلزم التسلسل واجاب الاستاد
بانا لا نم انه قضية فان معنى الاندراج ملاحظة الترتيب بين المقدمتين

ومفهوم وشمول احدهما الاخرى وهذا ليس بتصديق بل تصور قال
وفي تغاير العلم الى آخره اقول وقع بين القوم الاختلاف في ان العلم
بجهة دلالة الدليل يغاير العلم بالمدلول بعينه ام لا فذهب بعض الى
الثاني وقال لا فرق بين العلم بجهة دلالة الدليل والعلم بالمدلول بنفسه
فانه لا معنى للعلم بجهة دلالة الدليل الا العلم بالمدلول بنفسه وقال الامام
بالمغايرة واستدل بان الدليل بالحقيقة ملزوم والمدلول لازم والدلالة
نسبة عارضة للدليل بالقياس الى المدلول وكل من اللازم والملزوم والنسبة
الواقعة بينهما مغاير للآخر فالعلوم المتعلقة بهذه الامور المتغايرة تكون
متغايرة وهذا هو المعتمد به لا ما قال بعض ان العلم بجهة دلالة الدليل
والعلم بالمدلول عينه متغايران ومثل بالحدوث والعالم فان الحدوث جهة
دلالة العالم على الصانع فان العقل عند ملاحظة الحدوث ينتقل الى
الصانع والعلم بالحدوث يغاير العلم بالصانع غاية ما في الباب انهما
متلازمان لا ما لا نم ان الحدوث مغاير للعالم لانه ليس الصانع فلو كان
مغايرا للعالم ايضا يلزم عدم الحصر في العالم والصانع وهو باطل
اتفاقا فالحدوث ليس نفس العالم ولا غيره ولعل هذا فرع ما قال
الشيخ بان صفة الشيء لا هو ولا غيره وستعلم بعد ذلك توجيهه و
للخصم ان يعارض الامام ويقول ان دل دليلك على المغايرة لكن عندنا
ما ينفيه وهو ان يقال العلم بجهة دلالة الدليل لو كان مغايرا للعلم
بعين المدلول يلزم ان يكون لكل دلالة وجه دلالة ولذلك الوجه وجه
آخر فيلزم التسلسل ولذلك تردد في هذا المقام الاستاد المحقق
ادام الله ظلال جلاله فقال وفي تغاير العلم بالمدلول وبالدلالة تردد



قال والطريق الى آخره اقول لما فرغ من النظر شرع في
الطريق وهو الذي يمكن ان يتوصل به اذا كان النظر الواقع فيه صحيحا
الى المطلوب مطلقا اعم من ان يكون المطلوب تصوريا ويسمى الطريق الموصل
اليه معرفا وقولا شارحا كما قال الشارح ماهية المعرف وهو ما يكون تصوره
سببا لتصور المعرف وهو اربعة اقسام حد تام وناقص ورسم تام
وناقص لانه اما ان يكون بالذاتيات اولا فالاول ان كان بتمام الذاتيات
الحد التام والا الناقص والثاني ان كان بالجنس القريب والخاصة
فهو الرسم التام والا فالناقص او تصديقيا ويسمى الطريق الموصل
اليه دليلا وحجة من حج على الغير اذا غلب قوله يمكن ان يتوصل مشعر
بان الطريق لا يجب ان يكون موصلا بالفعل بل يجب ان يكون من شانه
الايصال وقوله بصحيح النظر احتراز عن النظر الفاسد فانه لا يستلزم
شيئا كما علمت من المذهب المختار ان لا وجه لدلالة الدليل فيه واعلم
ان الدليل مشترك بين القطعي والظني وقد يخص بالقطعي ويسمى الظني
امارة وقد يخص بالانتقال الذي من المعلول الى العلة كما من الدخان
الى النار وعكسه اي الانتقال عن العلة الى المعلول كما من النار الى
الدخان يسمى تعليلا والدليل بحسب القسمة العقلية اما ان يكون نقليا
صرفا او عقليا صرفا او مركبا منهما والاول محال لان اصل ما لا بد منه
في الدليل صدق المخبر وهو انما يكون بالعقل فالقوم يسمون المركب
من النقل والعقل نقليا واليه اشار بقوله اي مركب ثم انهم اختلفوا
في ان النقلي يمكن افادته اليقين ام لا فقال بعض لا لان افادته اليقين
موقوف على العلم بالوضع وارادة المعنى الموضوع له وبثبت الاول نقل

اللغة والنحو والصرف واصولها يثبت برواية الاحاد كالخليل وسيبويه
وفروعها بالقياسات والتمثيلات وكلاهما ظنيان والموقوف
على الظني ظني والجزم بالثاني موقوف على انتفاء النقل والاشتراك و
الاضمار والتخصيص وكل منها لجوازه غير يقيني الانتفاء لكن لا يخفى
انه قد يفيد اليقين في الشرعيات لا مطلقا بل بتوسط القراين المشاهدة
او المتواترة كما نعلم من افادة لفظ الارض والسماء المعاني المرادة
منهما من غير تردد ونقول ان التشكيك فيه سفسطة لكن افادته
اليقين في المعقولات محل النظر لاحتمال ان يكون له معارض
عقلي وهو واجب التقديم عليه لان تقديم النقل على العقل تقديم
للفرع على الاصل المبطل لاصلية الاصل وفرعية الفرع ومع قيام
الاحتمال لم يحصل الجزم قال الامور العامة الى آخره اقول
هذا هو الشروع في المقصود بعد الفراغ عن المقدمة اعني قوانين
النظر وابتداء بالممكنات لانها لقربها الينا اقرب منا وقاعدة التعليم
تقديم الاسهل فالاسهل ولذلك ايضا قدم البحث عن الامور العامة
الشاملة للموجودات كلها اما على الاطلاق كالماهية والشيئية او
على سبيل التقابل كالوحدة والكثرة وفيها البحث عن الوجود لانه
اعرفها واشهرها استقراء والبحث عنه كما هو داب القوم مسبوق
باربع تنبيهات بازاء اربع احتمالات الاول عدم ثبات المعدوم و
انتفاء الواسطة كما قال به اهل التحقيق وهو ان يقال المعلوم
اما ان يكون له تحقق اولا فالاول الموجود والثاني المعدوم الثاني
عدم ثبات المعدوم وتحقق الواسطة كما قال به القاضي وامام الحرمين

اولا



امرا يصدق عليه انه معدوم مطلق محكوم عليه بعدم الاخبار بل ان ليس
لنا شيء في المعدوم المطلق من صفته انه لا يخبر عنه والتغاير بين هذين
المفهومين ظاهر للفرق بين مفهوم المعدوم المطلق وما صدق عليه
فلا يلزم التناقض لعدم استدعاء السالبة وجود الموضوع والامام
اجاب عنه بانا لا نم تصور ما لا وجود له في الخارج بل كل ما نتصوره فله
وجود مجرد عن المادة قائم بنفسه كما قال به افلاطون او بالجواهر المجردة
الغائبة عنا كما قال به الحكماء فانهم قالوا بارتسام صور الاشياء كلها في
العقل الفعال فاجاب عنه الاستاذ المحقق جوابا لطيفا وقال
لا يخلو اما ان يكون المرتسم في الجواهر الغائبة الهويات او الصور لكن
الاول باطل لامتناع ان يكون للممتنعات هويات فتعين الثاني
وعلى هذا يلزم الوجود الذهني لانا لا نعني به الا ان للمعقولات تميزا و
انحيازا غير التميز والانحياز بحسب الهوية اعم من ان يكون حكم العقل
في المعقولات بهذا التميز من مخترعاته او بواسطة تميزها في نفسها وملاحظة
العقل ذلك التميز من الغير قال قال غير ابي الحسين والعلاف
الى آخره اقول هذا بيان ما وقع من الاختلاف في ان المعدوم الممكن
حال العدم ثابت ام لا فذهبت المعتزلة غير ابي الحسين البصري وابي
الهذيل العلاف الى ان المعدوم الممكن ثابت حال كونه معدوما اي
الماهية الممكنة متقررة في كونها ماهية كالسواد المعدوم المتقرر
في كونه سوادا حال العدم وانكر الاصحاب والحكماء ايضا وقالوا
بامتناع ثبات المعدوم حال العدم ومنشاء هذا الاختلاف
ان الوجود عند المعتزلة امر مغاير للماهية عارض لها يجوز خلوها عنه

فقالوا بعدم ارتفاعها وتقررها عند ارتفاعه وانتفائه وعند الاصحاب
الوجود عين الماهية ممكنة كانت او واجبة كما عرفت فلا يكون لها تقرر عند
ارتفاع الوجود عندهم والا يلزم المغايرة وعند الحكماء الوجود مغاير للماهية
مساوق لها فتنتفي بارتفاعه لان ارتفاع احد المتساويين عند ارتفاع المساوي
الآخر فعلم ان الاختلاف مبني على ما عند كل من الاصول المختلفة واتفقت الحكماء
مع الاصحاب في عدم تقررها حال العدم مخالفين في المغايرة والمساوقة
اذا عرفت ذلك فنقول استدل النافي بثلثة اوجه الاول ان الذوات المعدومة
من كل نوع عندكم غير متناهية فلا يجوز ان تكون ثابتة حال العدم والا يلزم
تناهيها وهو ينافي مذهبكم وبيان التناهي بان نقول اذا اخذنا الذوات
المعدومة الثابتة الغير المتناهية عندكم بدون الذوات الخارجة الى
الوجود تكون اقل من الذوات كلها بالذوات الخارجة الى الوجود فيكون
قابلا للزيادة والنقصان وكل ما هو كذلك فهو متناه فهو متناه فيلزم تناهي
الذوات المعدومة التي قلتم بلا تناهيها وهذا هو التناقض الثاني ان الذوات
المعدومة لو كانت ثابتة وشيئا حال العدم يلزم انسداد باب المقدورية
اي عدم كون الشيء مقدورا لله تعالى بالايجاد والتالي بين البطلان فالمقدم مثله
بيان الملازمة ان الاحوال غير صالحة لان تصير متعلقة للقدرة لان متعلقها
ضروري الوجود وهي غير متصفة بالوجود كما ستعلم عن قريب والذوات بواسطة
تقررها في نفسها حال العدم ازلية لثبوتها فيه والازلي غير مقدور لله تعالى بالايجاد
كما ستعلم بعد وحينئذ يلزم نفي المقدورية لانحصار الاشياء في ان تكون ذواتا او
احوالا وقد بينا عدم مقدوريتها الثالث ان المعدوم المطلق اذا اعتبرنا
بالقياس الى المنفي فاما ان يكون بينهما عموم او خصوص او مساواة لامتناع المباينة

بواسطة



بواسطة حمله عليه لكن الثاني والثالث محالان والا يلزم ان يكون كل معدوم منفيا
وليس كذلك لثبوت المعدوم الممكن عندكم فتعين الاول وعند ذلك نقول كل ما هو
اعم من شيء يصدق عليه لان العام اما ذاتي او عرضي وعلى التقديرين يحمل على
الخاص فيجب صدق المعدوم على المنفي وح يمتنع ان يكون المعدوم عين المنفي لامتناع
ان يكون العام عين الخاص فيكون متميزا عنه مغايرا له وكل متميز عندكم
ثابت كما يجيء تقريره فعلى هذا يكون المعدوم ثابتا وقد بينا ثبوته للمنفي وصدقه
عليه فيجب ان يكون المنفي ثابتا لان المحكوم عليه بالاحكام الثبوتية يجب ان يكون
ثابتا هذا خلف هذا هو التقرير على الوجه الذي قرره الاستاذ المحقق في المواقف
وفيه نظر لانه يمكن ان يقال كما قال به الاكثرون في الكلام ان المعدوم اعم من المنفي
لامتناع ان يكون اخص او مساويا والا يلزم ان يكون كل معدوم منفيا وهو
خلاف مذهبكم او مباينا للحمل وح لا يجوز ان يكون منفيا لما يلزم لما
يلزم من عدم المغايرة بين الخاص والعام فيكون ثابتا فيصدق كل معدوم
ثابت فنجعله كبرى لقولنا كل منفي معدوم ونقول كل منفي معدوم وكل معدوم
ثابت فكل منفي ثابت هذا خلف لما تورد عليهم من السؤال المشهور وهو ان
اللازم من الادلة خلافا قولنا بعض المعدوم ثابت وهو جزئية لا تصلح
لكبروية الاول ولا يخفى ضعف ما قال بعض من الفضلاء المراد بالمعدوم
ان كان المعدوم الممكن يمنع الحصر لمباينته بينه وبين المنفي وان كان المعدوم
المطلق نختار انه اعم ومنفي ولا يلزم الاتحاد بين الخاص والعام لاحتمال
امتناع وجود الخاص وهو المنفي في الخارج وجواز وجود العام فيه
لحصوله مع المعدوم الممكن لان المعدوم على تقديرين لكن يكون نقيضا فيكون ممتنع
الوجود في الخارج وممتنع الحصول مع المعدوم الممكن والا يلزم خلاف المفروض

ويمكن تقريرهما قوله الاستاد المحقق بوجه اخر وهو ان المعدوم
الممكن لو كان ثابتا لكان اعم من المنفي كما علمت مما قوله الاستاد المحقق
ح يكون المنفي ممتازا عنه ضرورة امتياز الخاص عن العام وكل
متميز عندكم ثابت فيكون المنفي ثابتا هذا خلف وفيه طرح لبعض
من المقدمات قوله والتميز لا يوجبه اشارة الى ما استدل به المعتزلة
على هذا المطلوب بوجهين قبيحين الاول ان المعدومات بعضها
مقدور كالحركة يمنة ويسرة مثلا وبعضها لا كالطيران وبعضها مراد
كالمصاحبة مع المعشوق وبعضها غير مراد كالمصاحبة مع الرقيب
ولا شك ان الثابتية بين المقدور وغيره وكذا المكروه من المكروه والمراد
فيكون كل معدوم متميزا وكل متميز ثابت لا يجوز ان يكون نفيا صرفا
لعدم تمكن العقل من الحكم المتميز بالتميز على ما لا يكون له هوية وتحقق في نفسه
فيكون كل معدوم ثابتا وهو المطلوب والجواب من وجهين الوجه الاول
النقض بالممتنعات والخيالات والمركبات والوجودات وتوجيهه
ان يقال كبرى الدليل وهي كل متميز ثابت منقوضة اولا بالممتنعات
فانا نحكم منها بالامتياز ذو انتفائها بضرورة امتياز اجتماع النقيضين
عن ارتفاعهما مع انها غير ثابتة اتفاقا وثانيا بالخيالات كانسان ذي راسين
وعدم الراس مثلا فانا نحكم منها بالامتياز مع عدم ثبوتها اتفاقا وثالثا
بالمركبات فانها متميز بعضها عن بعض بديهة وغير ثابتة حال العدم لان
حصولها انما يكون من اجتماع اجزاء مخصوصة على وضع خاص ولا يتصور
ذلك حال العدم ضرورة ورابعا بالوجودات المتميز بعضها عن بعض مع
امتناع تحققها حال العدم اتفاقا والوجه الثاني انا نمنع المنافاة بين

المعدومات

٢٧

المعدومات ثابتة وبين كونها مقدورة كما مر في الوجه الثاني فلا يمكن اثبات
احدهما بالاخر لامتناع ان يكون احد المتنافيين واسطة لثبوت الاخر
لان الواسطة ههنا الواسطة في التصديق وقد اعتبر فيها الحمل والجامع
ان يقال الثابتية في المعدومات اما ان يكون مساويا للمنافي الممتنعات والمنفيات
من الثابتية او زايدا عليه موجبا للثبوت فعلى الاول يمنع الثبوت وعلى
الثاني يمنع الزيادة وكونه سببا للثبوت فعليك اولا ببيان الزايد وثانيا
ببيان كونه سببا للثبوت. الثاني ان المعدوم متصف بالامكان وهو
من الامور الثبوتية كما سنذكر بعد والمحكوم عليه بالصفات الثبوتية
ثبوتي والجواب منع كون الامكان ثبوتيا فانه من الامور الاعتبارية ~~العقلية~~
العقلية كما سيجيء بعد قال غير ابن عياش الى آخره اقول بعد
[illegible] الفراغ عن بيان ان المعدوم ثابت ام لا شرع في بيان ما تفرع على
كون المعدوم ثابتا فقول ابن عياش من القائلين بكون المعدوم
ثابتا ان المعدوم متصف حال العدم بصفات الاجناس الشاملة لجميع
افراد الموصوف المنقسمة الى قسمين الاول عائدة الى الاجمال وهي ما لا يكون
عروضه الا باعتبار تركيب وتاليف كالحيوة فان عروضها عندهم مشروط
بالبنية المخصوصة كما سيجيء بعد ذلك والثانية الى المفصل وهي ما لا يكون
كذلك بل يعرض المركب تارة والبسيط اخرى ككون السواد لونا وعرضا
الى غير ذلك من الصفات العارضة للنبات بناء على هذا جرى اصطلاح
اصحاب العدم وتلك الصفات اما صفات للجواهر وهي اربع الاولى الجوهرية
العارضة للجوهر حالتي الوجود والعدم والثانية ما يحصل من الفاعل
كالوجود الثالثة التابعة للوجود كالتحيز الرابعة التابعة للتحيز المشروط

بالوجود كالحصول في التحيز الحيز واما للاعراض وهي الثلثة الاول
اي الحاصلة حالتي الوجود والعدم كالعرضية والحاصلة في الفاعل كالوجود
والتابعة له كالحصول في المحل قوله قيل الجوهرية التحيز اشارة الى ما وقع
من الاختلاف بين اصحاب العدم من ان الجوهرية صفة مغايرة للتحيز
ام لا فقال بعضهم بعدم المغايرة بينهما وقال معنى كون القديم جوهرا هو بعينه
معنى كونه متحيزا وقال ابن عياش والشحام بالمغايرة لكن اختلفا في
انهما من الصفات الثابتة حال العدم اولا فذهب ابن عياش الى الثاني
ونفيهما حال العدم اصلا والشحام الى الاول وقال بثبوتهما حالة العدم
وثبوت صفة اخرى غيرهما وهو الحصول في الحيز وقال ابو عبد الله
البصري بما قال به الشحام غير الحصول وزاد عليه بان ذهب الى
ان العدم انما من الصفات الثابتة حالة العدم فثبت ان اختصاص
من بينهم بهذا القول بعدم قول واحد من اصحاب العدم بكون العدم
صفة ثابتة للمعدوم غير واتفق الكل على الاحتياج الى اثبات الصانع
بالدليل بعد العلم بان للعالم صانعا قادرا مختارا فورد عليهم الامام بان
هذا خلاف النظر ومن عدم احتياج صانع العالم الى الدليل بعد العلم بان
للعالم صانعا قادرا مختارا او يمكن توجيه مقالتهم كما اشار اليه الاستاذ
المحقق في المواقف بهذه العبارة بعينها ولعلهم ارادوا انا بعد ان نعلم
ان صانع العالم ذات متصف بهذه الصفات نحتاج الى ان نبين ان للعالم
صانعا اي ذاتا متصفة بها كما نعلم ان الواجب يمتنع عدمه ومع ذلك
نحتاج الى اثباته بالبرهان وهذا قول صحيح اذ معناه انه لا يصح صانعا
للعالم الا من هذه صفاته وبهذا القيد لا يلزم وجوده في الخارج وهاذا





نقول فمن يقول شريك الصانع يجب اتصافه بهذه الصفات والا لم يكن شريكا
وانه ممتنع قال والحال الى آخره اقول ذهب بعض الاصحاب
كامام الحرمين اولا والقاضي ومن المعتزلة كابي هاشم الى ثبوت الواسطة
بين الوجود والعدم وقالوا الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما اولا موجودا
ولا معدوما وسموا القسم الثالث بالحال وقد عرفت تعريفه وهو ضروري البطلان
لحكم البديهة بعدم تحقق الواسطة في قولنا الشيء اما ان يكون له تحقق اولا
فالاول الموجود والثاني المعدوم فلا بد اما ان يكون مرادهم بالواسطة الواسطة
بين النفي والاثبات وهو سفسطة للعلم الضروري بانحصار القسمة
اذا كانت دائرة بين النفي والاثبات او غيرهما فلم يبق نزاع لعدم
توارد النفي والاثبات على مورد واحد قوله كالوجود اشارة الى ما استدل
به اصحاب نفاة الحال وهو وجهان الاول الوجود وتقريره ان يقال
الوجود يمتنع ان يكون موجودا لان الموجود متصف بالوجود فيلزم ان يكون
للوجود وجود فيتسلسل ومعدوما ايضا لان المعدوم متصف بالعدم
فيلزم اتصاف الشيء بنقيضه والجواب وجهان الاول منع التسلسل بان يكون
وجود الوجود عينه كما علمت سابقا والثاني منع [illegible] امتناع اتصاف
الشيء بنقيضه وانما يمتنع على تقدير ان يكون الحمل بالمواطاة وهو هو اما
اذا لم يكن كذلك بل يكون بالاشتقاق وبتوسط ذو كقولنا الوجود ذو عدم
فالامتناع ممنوع فان كل صفة تفرض فهي نقيض من نقايض الموصوف
ومباين من مباينات كالضرب مثلا فانه مباين للضارب الموصوف
به ولهذا لا يحمل عليه هو هو فلا يقال زيد ضرب بل بتوسط ذو والاشتقاق
كزيد ضارب وذو ضرب الثاني ان السواد من مركب اللونية

المشترکة بينه وبين البياض وقابضية البصر المميز له عنه فهما اما ان يكونا
موجودين او معدومين او احدهما موجودا والآخر معدوما اولا
موجودين ولا معدومين لكن القسم الاول باطل فتعين الرابع
وبتحقق الحال وهو المطلوب اما بطلان الاول فلان اجزاء الماهية
يجب بينها علاقة وارتباط والا لم تتالف منها الماهية كالحجر الموضوع
بجنب الانسان فعلى تقدير وجود اللونية والقابضية يكون احدهما
قايما بالآخر وهما عرضان فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال لما تبين
من البرهان واما بطلان الثاني والثالث فلا يلزم من تقوم السواد الموجود
بالمعدومين او بموجود ومعدوم والجواب اولا منع استحالة قيام العرض
بالعرض والدليل الذي اورد على هذا سنبطله وثانيا منع الملازمة اي لا نم
لزوم قيام العرض بالعرض على تقدير وجود اللونية والقابضية وانما
يلزم لو كانتا متميزتين في الخارج قايما احدهما بالآخر قيام السواد بالجسم
وليس كذلك فان كلا منهما موجود مع السواد بوجود واحد وهوية
واحدة ليس بينهما تغاير الا في العقل لان السواد بسيط في الخارج مركب
فيه ولا نم اتحاد قيام احدهما بالآخر لم لا يجوز ان يكون الاحتياج بينهما من
غير قيام اورد الامام الفاضل المحقق مولانا اثير الدين الابهري على الثاني
وقال يمتنع ان يكون السواد بسيطا في الخارج موجودا بوجود واحد وهوية
واحدة مع اللونية والقابضية المتحدتين بحسب الهوية الخارجية المتمايزتين
بالصورة الذهنية والا يلزم ان يكون للبسيط الخارجي صور متعددة
في الذهن وهو محال لان الصور العقلية مطابقة للهويات الخارجية
فيلزم ان يكون الشيء الواحد مطابقا لامور مختلفة هذا خلف اجاب عنه

الاستاد



الاستاد المحقق بانا لا نم امتناع ذلك فان الموهم الى هذا الامتناع الالف
بالصور المحسوسة فان الصورة الواحدة المحسوسة كالمنقوشة على
الجدار مثلا انما يحصل منها صورة واحدة ولا يرتسم منها في المرآة الا
صورة واحدة كذلك ولكن للعقل ان ينتزع من امر واحد بسيط في الخارج
صورا متعددة بشرايط واستعدادات مختلفة كما ان الانسان مثلا فان
العقل عند ملاحظته يطلع على صورة مشتركة بينه وبين ابناء جنسه
وهي الصورة الجنسية واخرى مميزة له عن ابناء الجنس مشتركة بينه وبين
ابناء نوعه وهي الصورة الفصلية هذا مع ان كلام القوم ان الشيء الواحد
يجوز ان يكون بسيطا في الخارج مركبا في العقل كالنوع علم لا يجوز ان يكون
السواد كذلك ومنشا هذا الايراد توهم استلزام التركيب العقلي
الخارجي واليه الاشارة بقوله ولا يمتنع صيرورة البسيط باستعدادين
او شرطين قال ومقسوم الى معلل الى آخره اقول هذا بيان
ما قال اصحاب الحال من الفرعين المتفرعين على ثبوته وهو قسمان
الاول تقسيم وهو ان الحال اما ان يكون معللا او غير معلل فالاول
كالمتحركية المعللة بالحركة والمقدورية المعللة بالقدرة والثاني كاللونية للسواد
والعرضية للعرض فان ثبوتهما لهما بالذات من غير توسط واسطة وعلة
والثاني كلام غريب اسناده اليه الاستاد المحقق في المواقف بهذه العبارة
الذوات متساوية وانما تتمايز بالاحوال وفي الكتاب بقوله والذوات
بها تتمايز وانا اقول في شرحه بعد ما فهم ان الحال عندهم امر خارج
عارض كما مر من تعريفهم الحال بانه صفة والصفة عرض فيكون ظاهر
معناه ان جميع الذوات متشاركة في تمام الذاتيات ومتساوية فيها

ليس الفرق بينها الا بامور خارجة عرضية غير موجودة وغير معدومة
فيكون ذات الانسان والفرس متشاركتين في تمام الذاتيات متساويتين
فيها متمايزتين بامر عرضي خارجي وفيه غرابة وهذا ما فهمت من عباراتهم
بعد المراجعة الى الاستاذ المحقق وقت قراءة المواقف لكثرة اشتغالي
بالبحث عن مواضع الغفلة والتكونها لا سيما في البحث عن فروعات
المعتزلة لغرابتها وبعدها عن الطبع فعليك بالتامل والدال على
بطلانه ان اختصاص كل من الذوات على تقدير المساواة بينها والامتياز
بامر خارجي عرضي بحال يمتنع عن الغير واجب وهو المخصص قلنا ان
ننقل الكلام الى المخصص ونقول هو اما ان يكون ذاتا او صفة وعلى التقدير
يلزم التسلسل او الترجيح بلا مرجح اما على الاول فلانا نردد في الذات
ونقول اختصاص الذات بكونه مميزا اما ان يكون لمخصص آخر اولا
فان كان الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان الاول نعود الترديد في
المخصص ويلزم التسلسل واما على الثاني فلانا نردد في الصفة ونقول
اختصاص الذات المتميز بها اما ان يكون بمرجح اولا فعلى الاول يلزم
التسلسل لعود الترديد فيه وعلى الثاني الترجيح بلا مرجح والحاصل
ان الاشتراك في الذوات مستلزم للاشتراك في اللوازم للزوم التسلسل
او الترجيح بلا مرجح على تقدير الاختلاف واختصاص كل بلازم كما
علمت فبطل ما علم المبني على هذا خلافا لما ذهبنا اليه من اختلاف الذوات
واشتراكها في اللوازم لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد فيصح ما قلنا
لا ما قلتم قوله لا التسلسل في الاحوال جواب لما قال بعض من نفى الاحوال
ان الاحوال كلها غير كون مطلق الحال متمايز بالخصوصيات والتعينات

اشتراك

26

اشتراك الجزئيات في الكلي واختلافها بالتعينات والخصوصيات وما به الاشتراك
مغاير لما به الاختلاف فيكون الحال الذي هو المتعدد المشترك مغايرا لما صدق
عليه من الحالات المتمايزة بالتعينات والخصوصيات والتعينات والخصوصيات
من قبيل الاحوال ايضا عندكم فيلزم ان يكون للحال حال ويلزم التسلسل
وتقرير الجواب انا لا نم امتناع التسلسل في الاحوال لانها سلوب ليس معناها
الا سلب الوجود والعدم عن الشيء والممتنع التسلسل في الوجوديات
واجاب بعض عن ذلك بوجهين الاول انه مبني على اتصاف الاحوال بالتماثل
والاختلاف والحال عندنا غير متصف بهما فورد عليهم الالزام بان هذا جهالة
لان الحال غير خارج عن الشيئية وكل شيء اذا اعتبر بالنسبة الى شيء آخر لا يخرج
عن التماثل والتخالف ضرورة فالقول بعدم اتصاف الحال بهما جهالة فنظر فيه
الاستاذ المحقق وقال لا جهالة لان الاختلاف والتماثل عندهم اما ان يكون
صفة او حالا او على التقديرين يحتاج قيامها بالموجود والحال عندهم غير متصف
بالوجود فلا يصير متصفا بهما والثاني الزام التسلسل فعاد عليهم الاعلام
بالوجود وقال لجوازه يوجب انسداد باب اثبات الصانع كما ستعلم من توقف اثباته
على بطلان التسلسل فعاد عليه الاستاذ ايضا بالنظر وقال الانسداد ممنوع
وانما يلزم لو كان جواز التسلسل في الاحوال مستلزما لجوازه في سلسلة الممكنات
المستلزم للانسداد لم لا يجوز امتناعه في سلسلة الممكنات مع عدم امتناعه
في الاحوال كما في السلوب والاضافات قال ثم لكل شيء حقيقة الى آخره
اقول هذا هو الشروع في البحث عن الماهية فنقول اعلم ان لكل شيء حقيقة
هو بها هو مغايرة لجميع ما عداها من العوارض لازمة كانت او مفارقة كالوحدة
والكثرة والوجود وغيرها من العوارض وان امتنع خلوها عن كل واحد منها كالانسانية

فانا اذا اخذناها من حيث هي هي تكون مغايرة لكل واحد واحد من العوارض
ليس واحد منها تمام ماهيتها ولا داخلا فيها وان امتنع خلوها عن كل واحد منها
ضرورة اذا عرفت ذلك فنقول متفرعا عليه اذا سال سايل عن الماهية من حيث هي هي
مجردة عن العوارض لانه علمت مغايرتها لكل واحد واحد منها بطرفي النقيض
اي الايجاب والسلب وقال الانسانية مثلا من حيث هي هي واحدة او ليست بواحدة
فالجواب الصحيح ان يقدم حرف السلب على الحيثية ويقال ليست الانسانية من حيث
هي هي واحدة او ليست بواحدة لا ان تقدم الحيثية على حرف السلب ويقال الانسانية
من حيث هي هي ليست بواحدة والا يلزم ان تكون ليست بواحدة من مقتضيات
الماهية اذا اخذناها من حيث هي هي وقد علمت خلاف ذلك واليه الاشارة بقوله
لانها من حيث هي هي ليست بواحدة هذا اذا كان السؤال بطرفي النقيض اما
اذا لم يكن كذلك بل يكون بالعدول والتحصيل كما يقال الانسانية من حيث هي هي واحدة
او لا واحدة لم يلزمنا الجواب لانها ليست من حيث هي هي واحدة ولا لا واحدة ويقال آ م
تقدير الجواب نقول [illegible] ولا لا [illegible] لا ان نقول هي من حيث هي هي واحدة او
لا [illegible] والا يلزم ان يكون واحدة او لا واحدة من مقتضيات الماهية الماخوذة
من حيث هي هي هذا خلف كما سبق قوله والانسانية في زيد جواب لسؤال مقدر تقريره
ان يقال انا علمنا من الكلام السابق ان الماهية من حيث هي هي امر واحد
مغايرة لجميع ما تقارنها من الاعراض والتعينات موجودة في كل واحد واحد
من الافراد وعند ذلك يلزم ان تكون الانسانية التي في زيد هي التي في عمرو وغيره
بلا تفاوت وح يلزم ان يكون التشخص الواحد في ان واحد في مكانين ويلزم ايضا اتصاف
شخص واحد في ان واحد بصفات متضادة هذا خلف وتقرير الجواب منع
لزوم الخلفين المذكورين وتوجيهه ان يقال انما يلزم هذا لو كان الماهية

التي



التي في زيد مقتضية لان تكون عين ما في زيد او غيره وليس كذلك لانها من حيث هي هي
ليست عينها ولا غيرها بناء على ما علمت من عدم اقتضاء الماهية واحدا من العوارض
اذا اخذناها من حيث هي هي وهي فان قلت وهي مع الغير مخلوطة الى اخره
اقول لما فرغ عن بيان الماهية مغايرة لكل ما عداها من العوارض خارجية
كانت او ذهنية شرع فيما ذكره من الاعتبارات الثلثة في الماهية وهي ان
الماهية اما ان تكون ماخوذة لا بشرط او بشرط او بشرط لا فسمي الاول مطلقة
ولا بشرط شي لاطلاقها وعدم اشتراطها بشي والثانية مخلوطة وبشرط شي لاختلاطها
بالعوارض واشتراطها بها والثالثة مجردة وبشرط لا لتجردها عن العوارض
وعدم اشتراطها بها والثانية توجد في الخارج وهو ظاهر لما نعلم بالضرورة من وجود
الماهيات المتشخصة المعينة في الخارج وكذى الاولى لانها اعم من الثانية والثالثة وقد
بينا وجود الثانية فيلزم من وجودها وجودها لاستلزام وجود الخاص وجود
العام بخلاف الثالثة لانها عند الوجود الخارجي تكون مقارنة وقد فرضناها
مجردة هذا خلف وقال بعضهم كصاحب الطوالع وغيره ان لها في وجودها
تفصيلا وهو ان يقال تجردها اما ان تكون عن العوارض مطلقا خارجية وذهنية
او عن الخارجية فقط فعلى الاول لا توجد لا في الذهن ولا في الخارج لاستلزام
كل منهما المقارنة المنافية للتجرد وعلى الثاني توجد ذهنا لا خارجا وهو
ظاهر فلا اشتباه والمحقق رد عليه وقال بوجود المجردة في الذهن اعم من ان
يكون المراد بتجردها التجرد المطلق او الخارجي وتمسك بان الذهن غير
مجرد بحسب التصور ولذلك يمكنه تصور عدمه حال وجوده مع امتناعه
فله ان يتصور الماهية مجردة عن جميع العوارض ولا يلزم مقارنتها بناء على
كونها موجودة في الذهن لان المراد بالعارض الذهني ما يكون الذهن قيد عروضه

وكون الماهية المجردة في الذهن ليس عارضا لها في الذهن فقط بل في نفس
الامر كذلك فتامل فانه دقيق اشار اليها الاستاذ المحقق بقوله فلا توجد
الا في الذهن اذ لا تجرد في التصور ويمكن ان يقال ليست الماهية المجردة
موجودة ذهنا وخارجا اعم من ان يكون المراد تجردها مطلقا او في الخارج
اما خارجا فبالاتفاق واما ذهنا فلانا لا نقول به وعلم من هذه الابحاث
ان نسبة المجردة والمخلوطة الى المطلقة نسبة نوعين متباينين تحت جنس
كل منهما متميز عن الآخر بفصل اعني الاخذ مع التشخص ومع تجرده فيظهر لك
بطلان ما قال به افلاطون ان لكل نوع فردا مجردا ازليا قابلا للمتقابلات
لما علمت من عدم وجود المجرد في الخارج وتباينه مع المخلوطة ويمتنع ان يكون
احد المتباينين قابلا للآخر هذا اذا تؤول كلام الافلاطون على الظاهر اما
لو اول بان المراد ان لكل نوع فردا مجردا ابديا هو ذلك النوع يسميه رب
النوع والمثل الافلاطونية كما اوله المحققون فله وجه قال والماهية
الى آخره اقول هذا هو التقسيم الثاني في تقسيم الماهية وهو ان الماهية اما
بسيطة او مركبة لانها اما ان تكون مؤلفة من امور مختلفة بحسب الحقيقة او
لا فالاولى المركبة والثانية البسيطة وينتهي اجزاء المركبة الى بسائط لانه لو لم
يكن لها وجها وعقلية اما الاول فلامتناع ما لا يتناهى وانحصار كل كثرة
متناهية كانت او غير متناهية فالواحد موجود فيها وهو بسيط واما
الثاني فلان الاول والثاني وايضا يمتنع تعقل ما لا يتناهى فلو كان المركب العقلي
مركبا مما لا يتناهى لكان ممتنع التعقل هذا خلف قال والاجزاء الى
آخره اقول بعد الفراغ عن تقسيم الماهية شرع في تقسيم اجزائها
وهو ان يقال الاجزاء اما ان يصدق بعضها على بعض او لا فالاولى المتداخلة

والثانية



والثانية المتباينة والاولى ثلثة اقسام لانه اذا صدق واحد منها على بعض فاما
ان يكون بينهما مساواة كالحساس والمتحرك بالارادة او عموم وخصوص مطلقا
او من وجه فالثاني كالحيوان والابيض لوجودهما معا في الفرس الابيض ووجود
الحيوان بدون الابيض في الفرس الاسود والابيض بدونه في الحجر الابيض
والاول قسمان الاول ما يكون العام متقوما بالخاص كالحيوان المتقوم
بفصله الناطق والثاني عكس ذلك كالجسم الابيض فان الجسم اعم من الابيض
ومتقوم له بنوعه الجوهر العرض وكذا الثانية ايضا فالاول ما يعتبر تركيبه
مع العلة فاعلية كانت كالعطار فانها فاعلة مقرونة بالفاعل او صورية
مثل الفطوسية او قابلية مثل الافطس ان قلنا انه اسم للتقعر الذي في
الانف لكونه مركبا من الشيء وهو التقعر وعن الانف الذي هو قابل
للتقعر وان قلنا انه اسم للانف الذي فيه التقعر يكون مثالا لما يعتبر
فيه التركيب مع الصورة لكونه مركبا من الانف والفطوسة التي هي من
قبيل الصور او غائية نحو الخاتم فانه حلقة يتزين بها والتزين علة غائية
له والثاني ما يعتبر تركيبه مع المعلول كالخالق فانه مركب بحسب المفهوم
من الذات والخلق المعلول لها والثالث ما يعتبر تركيبه بالنسبة الى ما ليس
علة ولا معلولا وهو قسمان الاول ما يكون اجزاؤه متشابهة كالعشرة
فانها مركبة من الآحاد المتشابهة في كونها اعدادا والثاني ما يكون متخالفة
اما عقلا كالهيولى والصورة للجسم او خارجا كالنفس والبدن
للانسان واللون والشكل للخلقة وللاجزاء ايضا تقسيم آخر وهو انها
اما ان يكون وجودية اي لا يكون العدم جزءا من مفهوماتها او لا فالثاني كالقدم
فانه موجود لا اول له والاول قسمان الاول ان يكون الاجزاء حقيقية كما مر

من الجسم المركب من الهيولى والصورة وغيره والثاني ان لا تكون كذلك بل تكون
اضافية محضة كالاقرب المركب من الاقرب مع زيادة وكل منها اضافي او ممتزجة
كالسرير المركب من الاخشاب والنسبة التي بينها المعتبرة في تحقق ماهية
السرير واعلم ان هذه الاقسام اقسام اجزاء الماهية حقيقية كانت
الماهية او غير حقيقية اما اذا كانت حقيقية فلا تكون اجزاؤها الا موجودة
ويمتنع بين اجزائها بعض من النسب التي ذكرناها كالعموم والخصوص
من وجه فان الماهية الحقيقية لا تتركب من امرين يكون بينهما عموم وخصوص
من وجه كما قرر في موضعه قال وقيل الماهية غير مجعولة الى آخره
اقول اختلف في ان الماهيات مجعولة ام لا اولا على ثلثة مذاهب
الاول انها غير مجعولة مطلقا والثاني انها مجعولة مطلقا والثالث ان بسائطها
غير مجعولة والاستاذ المحقق لم يذكر الثاني في الكتاب وان ذكره في المواقف
استدلال الاول انها لو كانت مجعولة اي حاصلة بتاثير الفاعل حادثة
عنه لم يكن لها تحقق مع قطع النظر عن الفاعل لامتناع تحقق المعلول
عند قطع النظر عن العلة وليس كذلك لما نعلم من انسانية الانسان اعم من
ان يعتبر معها فاعل ام لا والا يلزم سلب الشيء عن نفسه وهو محال ضرورة
ثبوت الشيء لنفسه غايته ما في الباب عدم افادته وكونه غير مفيد لا ينافي
صدقه كقولنا السواد سواد والجواب انا لا نم امتناع سلب المعدوم
عن نفسه فان كل معدوم دائما مسلوب عن نفسه دائما عندنا انما المحال
العدول لا السلب حاصله ان المحال قولنا السواد المعدوم لا سواد
لانها موجبة مستدعية للموضوع والمعدوم عدمه لا السواد المعدوم
ليس بسواد لان السالبة لا تقتضيه والثاني انها لو لم تكن مجعولة لم يتم نفي

المجعولية



المجعولية لكن التالي باطل ايضا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المجعول
على ذلك التقدير اما الوجود او اتصافها به وكل منهما ماهية من الماهيات
لا يقال المجعول الوجود الخاص الذي هو ما صدق عليه الوجود ولا
ماهية الوجود ومفهومه لانا نقول الوجود الخاص ايضا ماهية من الماهيات
والثالث ان البسائط لو كانت مجعولة لكانت ممكنة لاحتياجها الى الجاعل
وهو لا يمكن ان يكون كذلك لان الامكان امر اضافي لا يتحقق الا بين الشيئين
وليس في البسيط شيئان والا لم يكن بسيطا وربما يقال لو كانت البسائط مجعولة
لكانت ممكنة لكن التالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ظاهر وبيان بطلان
التالي انها لو كانت ممكنة لكان الامكان قائما بها قيام الصفة بالموصوف وقيامه
بها لا يخلو من ان يكون قبل الوجود او معه او بعده والكل باطل فالاول لامتناع
وجود الصفة قبل وجود الموصوف والثاني والثالث لوجوب تاخر الصفة
عن الموصوف وبعدم امكان الشيء على وجوده فان الشيء ما لم يمكن لم يوجد والجواب
عن الاول ان الامكان نسبة تعرض الوجود بالقياس الى الماهية وللبسيط
ماهية ووجود فلم لا يجوز عروض الامكان لوجوده بالقياس الى ماهيته فلا يلزم
تركيب ولا يقتضي للبسيط جزءا يكون معروض الامكان هذا معنى قوله ولا يقتضي
جزءا فليعقل باعتبار الوجود اي فليعقل الامكان باعتبار الوجود وعن الثاني
بمنع قيام الامكان بها لانه انما يلزم لو كان الامكان ثبوتيا محتاجا الى المحل
وسيعلم خلافه ويمكن المعارضة ايضا بان يقال ان دل دليلكم على عدم مجعولية
البسائط لكن عندنا ما ينفيه وهو ان البسائط لو لم تكن مجعولة يلزم انسداد
المجعولية هذا خلف بيان الملازمة ان المركبات منتهية الى البسائط مشتملة
عليها كما علمت سابقا ويجب تحققها عند تحقق البسائط جميعا لوجوب تحقق الكل

عند تحقق الاجزاء جميعًا فان لم يكن شيء من البسائط مجعولا لم يحصل المجموع من
حيث هو المجموع من غير النظر الى فاعل وعند حصولها يحصل المركب ايضا كذلك
فيلزم نفي المجعولية واليه اشار بقوله وينتفي المجعولية راسا ويمكن تقريره
على وجه اخصر وهو ان يقال لو لم يكن البسائط مجعولة يلزم الانسداد
لكن التالي باطل بالاتفاق اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المجعول على
ذلك التقدير اما الماهية او الوجود او انتسابه اليها وكل منها بسيط لا يعقل
المجعول انضمام البسائط بعضها الى بعض لانه اما ان يكون مركبا او بسيطا
وعلى التقديرين وعلى التقديرين لا يكون مجعولا فعلى الاول للفرض وعلى الثاني
لما قلنا من استلزام عدم مجعولية البسائط عدم مجعولية المركبات قال والمركب
اما ذات الى آخره اقول بعد الفراغ من تقسيم الماهية الى البسيط و
المركبة شرع في تقسيم المركب وهو ان المركب اما ان يكون ذاتا او وصفا لانه
اما ان يكون قائما بنفسه او لا بل حالا في محل وقد يقال له فالاول الاول والثاني
الثاني والاول يجب ان يكون لاجزائه بعضها الى بعض الاحتياج لما تنبهت
سابقا من عدم تالف الماهية من الاجزاء التي لا يكون بينها ارتباط والتمثيل
بالحجر الموضوع بجنب الانسان فيجب ان يكون احدهما قائما بالآخر مرتبطا
به ويمكن ان يقال لزوم الاحتياج غير مستلزم للقيام لجواز ان يكون الاحتياج
من جهة اخرى ليس جهة الاحتياج منحصرة في القيام ضروري والثاني اما ان
يكون جميع اجزائه قائما بما هو ايضا قائم به كالسواد المركب من اللونية
والقابضية وكل منها قائم بالجسم القائم به السواد ايضا او يكون بعض
اجزائه قائما ببعض وذلك البعض بالثالث فيلزم البعض الآخر بالثالث
بالواسطة والعرض كالحركة السريعة المركبة من مطلق الحركة القائمة بالجسم

والسرعة

والسرعة القائمة بها بالذات وبالجسم بالواسطة والعرض وهذا عند من يجوز
قيام العرض بالعرض قال ثم الاشتراك الى آخره اقول هذا
تنبيه على ان مطلق الاشتراك بين الشيئين اعم من ان يكون في الذاتيات او في
العوارض والسلوب لا يستلزم التركيب فان كل بسيط يجب ان يكون مشاركًا
للآخر في عارض واقله التشخص وايضا كل بسيط يشارك الآخر في سلب ما عداه
عنه فيعلم من ذلك ان الاشتراك في العوارض لا يستلزم التركيب بل المستلزم له
الاشتراك في الذاتي فان كل شيئين يشتركان في ذاتي يجب اختلافهما بذاتي آخر
فيلزم التركيب مما به الاشتراك وما به الاختلاف ضرورة هذا ما يحسب من
من ظاهر كلام الامام في الملخص لكن الاستاد المحقق قال في المواقف بعد
العبارة المتقدمة الا من انما يحكم بكون الماهية مركبة اذا علم انها مشاركة لغيرها
في ذاتي ومباينة في ذاتي لا بان تشتركا في ذاتي وتختلفا بعارض او سلب
لجواز كونه تمام ماهيتها كافراد البسيط تختلف بالهوية بالتعينات ولا يتصور
بان يختلفا في ذاتي مع الاشتراك في عارض او سلب اذ البسيطان قد يستلزمان
صفة ثبوتية او سلبية وفيه اشكال لانا لا نسلم ان الذاتي المشترك بين الشيئين
كيف يكون تمام ماهيتها وايضا افراد البسائط المندرجة تحت مطلق البسيط
متباينة بالتعينات لكن ليس بينها اشتراك اصلا في ذاتي لان كل ما يكون له ذاتي
يجب ان يكون له ذاتي آخر بالضرورة فلو كانت افراد البسائط كذلك يلزم
التركيب فيها مما به الاشتراك وما به الاختلاف المنافي للبساطة فعليك بالتامل
في عبارة المواقف واعلم ان ما يوجب الحكم بتركيب الماهية الاشتراك
في الذاتي والاختلاف في اللوازم لان الامر اذا كان كذلك فاللوازم المختلفة
اما ان يكون مستندة الى ما به الاشتراك او الى ما به الاختلاف لكن الاول

غير جائز لاستلزامه اشتراك العلة في الاشتراك في المعلول فتعين الاول واذا
كان كذلك يلزم تركب الماهيتين المشتركتين في ذلك الذاتي مما به الاشتراك
ومما به الامتياز قال ولا بد الى آخره اقول لا بد في الماهية المركبة
من احتياج الاجزاء بعضها الى بعض كما علمت غير مرة لكن يجب ان يكون
جهة الاحتياج مختلفة كما بين الصورة والهيولى لامتناع الدور ونقض
بالمعجون والعسكر بان الاول مركب من ادوية مفردة ليس بينها احتياج
وارتباط ضرورة والثاني من الاحاد وليس بينها ايضا احتياج وارتباط
مندفع لان الجزء الصوري في كل منهما محتاج الى الاجزاء المادية ضرورة
احتياج الهيئة الاجتماعية العارضة للاجزاء المادية اليها فيكون بين
اجزائها ارتباط واحتياج فيندفع النقض ولان العسكر ماهية
اعتبارية والكلام في الماهيات الحقيقية وفي المعجون لا بد من مزاج
مستتبع للكيفيات الحاصلة من المعجون وذلك انما يحصل من احتياج
الاجزاء ووقوع الفعل والانفعال بينها فيلزم الاحتياج والارتباط
فلا يرد النقض واعلم مما قررنا ان قول الاستاد المحقق لصورة المعجون
والعسكر جواب لهذين النقضين ثم قيل متفرعا على وجوب الارتباط
والاحتياج بين الاجزاء ان الماهية يجب في الماهية المركبة ان يكون الفصل
علة للجنس لانه لو لم يكن كذلك فاما ان يكون الجنس علة للفصل او لا يكون
واحد منهما علة للآخر وكل منهما باطل الاول لعدم استلزام الجنس
الفصل والثاني لامتناع الاستغناء بين اجزاء الماهية كما علمت آنفا
فتعين ان يكون الفصل علة للجنس قيل عليه المراد بالعلة اما التامة
او الناقصة فعلى الاول يختار الثاني ولا يلزم الاستلزام الاستغناء

الجواز



الجواز الاحتياج بواسطة ان يكون احدهما علة ناقصة للآخر وعلى الثاني
نختار الاول ولا يلزم الاستلزام لعدم استلزام العلة الناقصة المعلول وما
قال بعض من العلماء ان هذا منقوض بالجسم الحيواني والنباتي اللذين زال
عنهما الصفات التي كانا بهما حيوانيا ونباتيا مع بقائهما في الجسمية فلو كان
الفصل علة للجنس لزم انتفاؤهما بانتفاء تلك الفصول لوجوب انتفاء
المعلول عند انتفاء العلة وان النفس والقوى حالة في الجسم فلا يكون علة له للزوم
الدور فموضع نظر اما الاول فلان النفس الحيوانية والنباتية اللتين حالة
بهما الجسم الحيواني والنباتي جسما حيوانيا وجسما نباتيا ليستا من قبيل الصفات
وعلى تقدير ان يكونا كذلك يمنع ان يكونا فصلين للجسم الحيواني والنباتي لامتناع
ان يكون العرض علة للجوهر لما يلزم من الدور وان الفصول محمولة بمواطاة
كما علمت في المنطق والقوى ليست كذلك وان بقاء الجسم النباتي والحيواني
بعد زوال النمو والنفس الحيوانية عنهما ممنوع واما الثاني فكما قلنا في الهيولى
والصورة قال ولا يتعاكس الى آخره اقول هذا هو الشروع بعد بيان
العلية في الامور المتفرعة عليها وهي اربعة الاول ان لا يتعاكس بين الجنس
والفصل اي يمتنع ان يكون فصل نوع جنسا له بالقياس الى نوع آخر والا يلزم
ان يصير المعلول علة والعلة معلولا واورد عليه النقض بالماهية الانسانية
المركبة من الحيوان والناطق بان الناطق فصل الانسان بالقياس الى الفرس
والحيوان جنس وبالقياس الى الملك بالعكس والجواب انك ان اردت
بالناطق الجوهر الذي يقوم به النطق نمنع الجنسية لان الجوهر الذي يقوم
به النطق في الانسان مخالف بالحقيقة لما في الملك فكيف يكون جنسا لهما وان
اردت العرض القائم به الذي هو احد الكليات نمنع الفصلية لامتناع ان يكون

العرض فصلا للجوهر والثاني ان الفصل القريب يمتنع فيه التعدد والا يلزم
علتين مستقلتين على معلول واحد هذا خلف كما تبين في موضعه والثالث ان
الفصل الواحد يمتنع ان يكون مقوما لجنسين مختلفين والا يلزم التعدد في
ايه البسيط والرابع وهو فرع الثالث ان لا يكون الشيء الواحد فصلا لنوعين
مختلفين لان فصل النوعين فصل الجنسين ضرورة وهو ممتنع لما علمت
في الثالث لا يقال فلا تكون الفروع اربعة بل ثلثة لان فرع الفرع فرع قوله واذ
اشار اليه كما قلنا على بيان العام من ان المراد بالعلة التامة او الناقصة الى آخره
ووجه باحوه عن الفروع وان كان الانسب ترتيبه على هو الفصل الاشارة
الى ان هذا الرد غير مختص بتفرع العلية بل شامل للفروع ايضا لاستلزام
رد الاصل رد فرعه وبعد ذلك نقول الفروع ضعيفة بالاجمال والتفصيل
فالاجمال ان هذه الفروع متفرعة على ما علم العلية وهي ضعيفة لما
ورد عليه من السؤال السابق ذكره فيكون الفروع ايضا كذلك لاستلزام
ضعف الاصل ضعف الفرع وبالتفصيل ان الفرع الاول ضعيف لان
الانقلاب في التامة ممتنع والثاني ايضا لانا لا نسلم اجتماع علتين مستقلتين
على تقدير التعدد وانما يلزم هذا لو كان الفصل علة تامة للجنس وقد عرفت
ما فيه وكذا الثالث لجواز ان يكون البسيط علة ناقصة لا يوجد قال
والعام الخاص اقول اعلم ان في الكلي ثلث اعتبارات الاول ان يؤخذ
مع ما هو محصل له ومعين وهو بهذا الاعتبار مادة والثالث ان يوخذ
من حيث هو هو منه غير ان يعتبر معه شرط او عدمه وهو بهذا الاعتبار
جنس ومحمول بخلاف الاولين فانهما غير محمولين ولا يعرف بالحمل
الا ملاحظة الجهتين اي جهة الماهية والوجود لانا نعني بالحمل هو

الاتحاد



الاتحاد في الوجود الخارجي والتغاير بحسب المفهوم العقلي والمقام مستدع
للتمثيل فمقول الحيوان المأخوذ مع الناطق لم يكن محمولا على الانسان
بل هو الانسان وان اخذ بشرط التجرد والخلو عن الناطق لم يكن ايضا
محمولا بل كان جزءا وهو مباين لا يحمل وان اخذ من حيث هو هو
مع قطع النظر عن شرط وعدمه يكون محمولا لان المركب من الحيوان
والناطق يصدق عليه انه حيوان وعند حصول ما مهدنا من معنى الكل
يسهل عليك الجواب عن ان تقال ما المراد بقولك الانسان حيوان ان اردت
ان مفهوم الانسان مفهوم الحيوان فكذبه ظاهر وان اردت ان ماهية الانسان
موصوفة بالحيوان فكذلك لامتناع ان يكون الجزء صفة وان اردت امرا ثالثا
فبينه حتى نتكلم عليه قال والتعين اي اقول هذا هو
الشروع في البحث عن لواحق الماهية وعوارضها بعد الفراغ عنها ومن
جملتها التعين وهو مغاير لها لان الماهية من حيث هي هي يصلح ان تكون
مشتركة بين كثيرين ومع التعين تاباه لان مفهومه ليس الا ما يمنع
الشركة فلو كان التعين عين الماهية لم يكن الامر كذلك ثم اختلف في
انه ثبوتي اولا فالمحققون ذهبوا الى انه ثبوتي وقالوا انه جزء المعين
الموجود في الخارج وجزء الموجود الخارجي خارجي لا يقال كما قال الكاتبي
ووافقه بعض من الفضلاء ان اردت بالمعين معروض التشخص فلا نم
ان التعين جزء له بل عارض وان اردت المجموع عن الماهية والتعين
فلا نم وجوده فانه انما يوجد بعد وجود جميع الاجزاء ووجود التعين
متنازع فيه لانا نمنع الحصر ونقول المراد الشخص مثل عمرو مثلا وهو
ضروري الوجود ويمتنع ان يكون مفهومه عين مفهوم الانسان والا لكان

واحاد فاشا الاشخاص صدق الانسان عليها وليس كذلك فلا يكون
كذلك بل يكون مفهومه المجموع من مفهوم الانسان وغيره وهو التعين فيكون
جزءا فيكون موجودا وهو المطلوب اذا عرفت ذلك فنقول نسبة الماهية
الى ~~الشخصا~~ الى التشخصات نسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس
ماهية مبهمة لا يحصل لها الا بالفصل كذلك الماهية لا يحصل لها ولا ثبوت
الا بالتشخصات ليس الفرق الا ان المنتزع من كل تشخص غير مغاير
للمنتزع من اخر والاشخاص متمايزة بحسب الهويات الخارجية خلافا
للجنس والفصل فان المنتزع من مجموع مركب من جنس وفصل
مغاير بالضرورة للمنتزع من مجموع اخر مركب من اخرين وهما متحدان
بحسب الهوية كما عرفت مرارا قوله لا للزوم كونه اشارة الى رد ما قاله
الامام من الدليل على ثبوتية التعين وهو انه لو كان عدميا فلا يكون
عدما مطلقا بالضرورة فيكون عدما لتعين اخر فذلك التعين اما ان يكون
عدميا او وجوديا ويلزم كون التعين ثبوتيا على كل من التقديرين فعلى الاول
لان عدم العدم ثبوت وعلى الثاني لان ذلك التعين مثله وحكم الامثال
واحد ووجه الرد ان هذا الدليل مبني على عدم الفرق بين العدمي
والعدم وبينهما فرق لان المراد بالوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجود
يحصل له كالسواد الذي ثبوته للجسم الاسود عبارة عن حصوله له ووجوده
فيه فيكون العدمي المقابل له ما لا يكون ثبوته للموصوف كذلك اعم من ان يعتبر
عدم او وجود ام لا وعلى هذا يمكن تعقل مفهوم العدمي مع الذهول عن
العدم والوجود فلا يكون العدمي العدم وايضا لو كان العدمي العدم يكون
الوجودي الوجود وح يلزم عدم الحصر في تقسيم الاشياء الى الوجودي والعدمي

الجواز



الجواز ما لا يكون وجوديا ولا عدميا والحصر ضروري لدوران التقسيم بين النفي
والاثبات قال والمتكلم الى ماهية اقول انكر المتكلمون كون التعين
ثبوتيا واستدلوا بوجهين الاول انه لو كان ثبوتيا لتوقف انضمامه الى الماهية
على تمايزها لامتناع انضياف الثبوتي الى ما لا يكون له تميز وثبوت وتمايز الماهيات
به لان تمايز الماهيات بالتعينات فيلزم توقف انضمام التعين الى الماهية
على تمايزها الموقوف عليه وهو الدور الثاني ان التعين لو كان ثبوتيا
لكان افراده مشتركة في مطلق التعين متمايزة بالتعينات وهي تعينات
فيلزم ان يكون للتعين تعين ويتسلسل ويمكن ان يقال انه لو كان ثبوتيا
لتوقف انضمامه الى الماهية على تمايزها فتمايزها ان كان بهذا التعين الموقوف
عليه يلزم الدور وان كان بتعين اخر ننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وكلام
الاستاذ المحقق يحتمل كلا من التقريرين اما الاول فلو حمل قوله
للزوم الدور الى وجه والتسلسل الى اخر واما الثاني فلو حمل كل منهما على دليل
واحد كما اشير اليه في التقرير الثاني والجواب الحق ان كلا من الدليلين
مبني على الاتحاد في نفس التعين والماهية بحسب الهوية والحق بخلافه لا ما قال
بعض في الجواب عن الاول انا لا نم احتياج الماهيات بالتعينات لم لا يجوز
ان يكون تمايزها في نفسها وفي حد ذواتها من غير احتياج الى التعينات فانها
لو كانت بسائط فتمايزها في نفسها ولو كانت مركبات يكون تمايزها بالفصول
لا بالتعينات فلا دور وعن الثاني ان اشتراك افراد التعينات في مطلق
التعين لم لا يجوز ان يكون اشتراك المعروضات في العارض وليس المحوج
الى التميز بالتعين مجرد الاشتراك في العارض بل في الماهية كالاشخاص المشاركة
في الماهية المغايرة بالتعينات لان كلا منهما محل بحث فالاول لان المراد ليس

تميز الماهية بنفسها بل بما يخصص اى ليس تخصص الماهية بعضها عن بعض
امتياز الآحاد بالتعينات المنضمة اليها الحاصل من كل منها مع التعين جزئي وشخص
وعلى هذا الدور لازم واما الثاني فلانه على تقدير ان يكون تبوتيا يجب ان يكون
لقدر من افراده اعم من ان يكون اشتراك من بنى نوعه اولا ماهية ومفهوم
فى العقل مغاير لما عرفت اول الفصل من المغايرة بين الماهية والتعين وح
نقول يشترك كل من افراد التعين فى تلك الماهية المعقولة والاشتراك فى الماهية
يحوج الى التميز بالتعين وعند ذلك يلزم التسلسل واذ قيل الاحوط اقول قال
قال الحكماء بعد بيان ان التعين وجودى انه ممكن فلا بد له من علة فعلية الماهية
او الحال فيها او المحل او ما لا يكون حالا او لا محلا لا يجوز الثاني لان تعينه تابع لتعين
الماهية تبع تعين الحال تعين المحل فلو كان علة التعين لها يلزم الدور ولا الرابع
لان انه نسبته الى الجميع على السواء فعند تخصيص البعض بتعين والآخر بآخر
يلزم التحكم فتعين المحل والماهية فعلى الاول يجب انحصار النوع فى الشخص
لان الماهية الواحدة لا يحصل منها الا تعين واحد لامتناع التعدد فى مقتضى الطبيعة
الواحدة وانه من التعين الواحد انما يكون تشخص واحد ضرورة وعلى الثاني تتكثر
الافراد بحسب التعينات المختلفة من المادة بسبب استعدادات محلها فهو موجب
لتعين تعين لم فالو متفرعا على ذلك ان التكثر فى الافراد انما يكون فى الماديات
بخلاف ما سموه مفارقا فان نوعه يكون منحصرا فى الشخص عندهم واستشعروا
ورود النفس الناطقة بانها غير مادية مع تكثر افرادها ولعموا واعتذروا
بان التكثر فيها لتعلقها بالمواد تعلق التدبير والتصرف فاورده الامام اثير الدين
الابهرى عليه اشكالا واستحسنه الاستاذ المحقق فى المواقف واجاب
عنه بان بعضه الاشكال ان القابل لما كان علة للتعين يكون متعينا ضرورة فتعينه

لو كان بالماهية يلزم الاتحاد وانتم قائلون بالاختلاف فى قوابل الفلكيات
نوعا وبان علة التشخص فى القابل الصورة فيلزم ما بيناه فى مذهبكم وان كان لقابل آخر
يلزم التسلسل فى المقارنين احسب عن هذا بمنع الحصر وقالوا لم لا يجوز تعين المادة
باعراض عارضة لها مكتنفة بها بحسب يكون عارض علة لتعين وآخر لآخر متربا
بحسب يكون كل سابق علة للاحق كما فى الحوادث فان كلا منها عندهم مسبوق بآخر
لا الى اول فاجاب عنه الاستاذ المحقق وقال هذا التحدى نفعا لانهم لما جوزوا
تعليل تعين القابل باعراض عارضة له مكتنفة به بحسب استعدادات مختلفة
قلنا ان نقول لم لا يجوز القول بمثل ذلك فى الماهية فلا يصح ما اوردتم من الدليل
فالحق استناد ذلك الى ارادة الفاعل المختار فانه بارادته تحصل تعين بعض وينضم
الى الماهية فيحصل الاشخاص المختلفة شاء فى ما اراد وهو على كل شى قدير ويمكن
الاستدلال على عدم كون التعين وجوديا بعين هذا الدليل بان يقال لو كان
وجوديا فاما ان يكون علته الحال او الماهية او المحل او ما لا يكون حالا ولا محلا
والاقسام باسرها باطلة لما سمعت وما يقال التعين عدمى لان مفهومه سلبى وهو
عدم الاشتراك ممنوع لانه لازم قال ثم الوجوب الى الصحيح اقول هذا
هو البحث عن الوجوب والامكان والامتناع بعد الفراغ عن التعين واعلم
ان تصور كل منها بديهى غنى عن التعريف وما قيل من ان الواجب ما يمتنع عدمه
او ما لا يمكن عدمه دورى لان الممتنع ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده والممكن
ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه فبالضرورة يلزم اخذ كل
منها فى تعريف الآخر وهو الدور والاقرب من هذه الثلثة الى الوجود اعرف لانه اعرف
كما علمت سابقا والاقرب من الاعرف اعرف ولذلك بعدمه ويقول الوجوب يطلق
على الواجب باعتبار ذلك حواشى الاولى استحقاقية الواجب الوجود لذاته والثانية

يطلق

عدم توقف وجوده على الغير والثالثة امتيازه بذاته عن سائر الاغيار ولذا
الامكان على الممكن باعتبار تلك خواص متقابلة لما ذكرناه في الواجب اذا عرفت
ذلك فمعنى قوله وقد يكون جهات تنبيه على ان المراد بالوجوب والامكان والامتناع
هنا غير الوجوب والامكان والامتناع بمعنى الجهة لان لوازم الماهية واجبة
بذلك المعنى فلو كان المراد ذلك يلزم ان يكون لوازم الماهية واجبة لذواتها هذا خلف
قال وهي الى الخ اقول ذهب الاكثرون الى ان كلا من الوجوب والامكان
والامتناع والقدم والحدوث امر اعتباري لا دخل له في الوجود والا يلزم التسلسل
لان الامكان مثلا لو وجد يجب ان يكون ممكنا والا يلزم وجوب الممكن لان الصفة
اذا كانت واجبة فالموصوف اولى به واذا كان كذلك يكون للامكان امكان
فيلزم التسلسل وكذلك في غيره من اخواته قوله وكذا كلما تكرر نوعه اشارة
الى ضابطة لخصها الاستاذ المحقق اعلى الله شانه مسقطا لكثير من المؤنات
مجردا عن الحشو والتطويلات ليسهل على الطالبين فهمها وعلى المحصلين
حفظها وضبطها فاحفظها فان لها مواضع نفع في كثير من المباحث ومعنى
ان كل ما يتكرر نوعه اي يتصف اي يتخصص بفرض منه لمفهومه كالقدم مثلا فانه
لو وجد لكان قديما ولا يلزم حدوث القديم لانه قديم به والقديم من له القدم فيكون
للقدم قدم ويلزم التسلسل وكذا كل ما يقدم على الوجود كالحدوث مثلا
فانه لو وجد يلزم التسلسل لما علمت بعينه في القدم والمنع بحاله كما علمت مرارا وقد
يقال الوجوب عدمي لانه لو كان وجوديا فاما ان يكون واجبا فيلزم التسلسل كما
عرفت من الضابطة او ممكنا وعند ذلك يلزم امكان الواجب نعم لما سمعت في القدم
وردا ولا يمنع التسلسل وثانيا يمنع كون الواجب واجبا بالوجوب اذ لا فرق بينهما
عند نافي الخارج كما يجيء بعد فلا يكون احدهما علة والاخر معلولا فالاقوى ان يقال

الوجوب



الوجوب ليس بوجودي لانه اذا كان كذلك فاما ان يكون نفس الماهية او زائدا عليها
وكل منهما منتف فكذا كونه وجوديا اما الاول فلانه نسبة عارضة للماهية بالقياس
الى الوجود والنسبة غير المنتسبين واما الثاني فلما ستعلم وكذا الامكان
بعين هذا الدليل وبانه سابق على الوجود وليست الصفات الثبوتية كذلك
قوله وقيل اشارة الى ما ذكره بعض على انها يجب ان تكون وجودية من وجوه ثلثة
الاول انها نقيض العدميات فان الوجوب نقيض اللاوجوب وهو عدمي لصدقه
على المعدوم فيكون الوجوب وجوديا والامتناع ارتفاع النقيضين وكذا غيره
الثاني انها لو كانت امورا اعتبارية لم يكن موصوفاتها متصفة بها الا عند
اعتبار العقل وليس كذلك لان الواجب واجب اعم من ان يعتبر العقل الوجوب
او لا بل الواجب واجب وان لم يكن للعقول فضلا عن اعتبارها تحقق
اصلا وكذا في غير الوجوب من اخواته الثالث وهو قول ابن سينا انه لا فرق
بين امكانه لا او لا امكان له فعلى تقدير ان لا يكون الامكان وجوديا يلزم ان لا يكون
الممكن ممكنا هذا خلف وكذا نقول في غيره من الوجوب والامتناع وغيرها
والجواب عن الاول ان ارتفاع النقيضين مستحيل بحسب الصدق لا بحسب
الوجود كالامتناع واللاامتناع وعن الثاني بمنع الملازمة كما في الممتنع
والمعدوم وعن الثالث بالمعارضة بان يقال مفهوم الاول الحكم بثبوت العدم
للامكان والثاني الحكم بسلب الامكان والفرق بينهما ظاهر قال والوجوب
الذاتي الخ اقول هذا هو الشروع في المباحث المتعلقة
بالوجوب لذاته وهي اربع الاول انه لا يجوز ان يكون واجبا بالغير لان
بالغير منتف بانتفائه والوجوب لذاته يمنع ان يكون كذلك والا لم يكن واجبا لذاته
الثاني انه يمتنع ان يكون مركبا ذهنا كان او خارجا لان المركب محتاج الى اجزائه والاحتياج

آية الامكان فلو كان الوجوب لذاته مركبا يلزم امكانه وهذا خلف لا يقال لا نم
استدعاء مثل هذا الاحتياج للامكان وانما يلزم الامكان على تقدير الاحتياج
الى الغير وههنا ليس كذلك لان جميع اجزاء الشيء عينه لانا نقول كل واحد من الاجزاء
يغاير المركب ضرورة والمركب محتاج الى كل واحد لان المجموع انما يكون بعد واحد
واحد فيلزم الاحتياج الى الغير المستدعي للامكان الثالث انه يمتنع ان يكون
الوجوب الذاتي امرا زائدا على تقدير ان يكون ثبوتيا لانه لو كان ثبوتيا زائدا
لكان ممكنا معلولا ويمتنع ان يكون معلولا للغير لامتناع احتياج الواجب
في وجوبه الى الغير فيتعين ان يكون معلولا للذات وذلك غير جائز لان المعلول
انما يوجد بعد وجوبه لانه انما يوجد عند وجود العلة التامة وعند وجودها
يجب وجود المعلول ولا يكون وجوب المعلول الا بعد وجوب العلة فلو
كانت الذات موجبة للوجوب يلزم تقدمه بالوجوب على الوجوب وهذا خلف
الرابع انه يمتنع الاشتراك اي يمتنع ان يكون في الوجود واجبان مشتركان
في الوجوب الذاتي لانه عين الذات كما علمت في البحث الثالث والاشتراك في
الذات يحوج الى التمايز بالتعين لما عرفت في بحث التعين ان الاشتراك المحوج
الى التمايز بالتعين هو الاشتراك في الذات فلو كان في الوجود واجبان
مشتركان في الوجوب الذاتي يلزم تركبهما مما به الاشتراك وما به الامتياز وهذا
خلف قوله لا وجوب صفاته جواب عن سؤال مقدر تقريره انه يجب
ان يكون الوجوب الذاتي ايضا منافيا لان تكون صفات الواجب بالذات
واجب الثبوت لذاته لان الصفات غيره واذا كانت واجبة الثبوت
لذاته يمتنع وجود الواجب من غير ان يكون موصوفا بها وهذا يقتضي الاحتياج
الى الغير المنافي للوجوب الذاتي وتقرير الجواب انه لا نسلم انه ينافي الوجوب





الذاتي وجوب صفات الواجب وما قيل من الاحتياج غير لازم لان وجوب
الصفات بذاته لا بغيره قال والامكان الى آخره اقول لما فرغ من
المباحث المتعلقة بالواجب لذاته شرع فيما يتعلق بالممكن لذاته وهي ايضا
اربعة الاول انهم اختلفوا في ان المحوج في الممكن الى السبب اي الذي عند
ملاحظته يحكم العقل بانه لابد له من علة اي شيء هو اهو الامكان او الحدوث
فذهب الحكماء الى الاول وسلكوا في اثباته مسلكين مسلك الضرورة ومسلك
الاستدلال والاستاد المحقق لازالت رياض الطلاب زاهرة بوسحات
تحريراته ذكرهما في المواقف ولم يذكر مسلك الاستدلال في الكتاب فنحن نذكره
ايضا ونقتصر على الضرورة ونقول مجرد ملاحظة الممكن وهو ان يكون
وجوده وعدمه بالنسبة اليه على السوآء ومعه احتياجه الى العلة وهو ان
لا يترجح احد طرفيه الا لعلة ترجح احدهما كاف في ان كل ممكن يحتاج الى علة
من غير احتياج الى الاستدلال ومما ينبه على الضرورة ان من لا يصلح للاستدلال
يطلب المرجح عند وقوع احد طرفي الممكن ولذلك تتنفر الحيوانات عند
صوت الخشب فان تنفرها بالحقيقة طلب المرجح وذلك مركوز في طباعها قال
والعدم الى آخره اقول ههنا شبهتان اوردهما من انكر ان المحوج
الى السبب في الممكن الامكان تقرير الاولى ان يقال لا يجوز ان يكون الممكن
لامكانه محتاجا في الوجود الى علة لان نسبة الوجود والعدم اليه على السواء
فالحكم بالاحتياج في احدهما دون الآخر تحكم وعند ذلك يلزم احتياج الممكن
في العدم ايضا الى العلة احتياجه في وجوده اليها لكن العدم نفي محض لا يصلح
ان يكون اثرا فلا يجوز ان يكون المحوج الى العلة في الممكن الامكان وهو المطلوب
والجواب عن ان العدم لا نم ان لا يصلح لان يكون اثرا اولا فعلى الاول

يكون مستندا الى العلة استناد الوجود اليها ولا اشكال ح وعلى الثاني نمنع
الملازمة ونقول لم لا يجوز استناد الوجود الى العلة دون العدم لان الوجود
صالح دون العدم وان سلمناها لكن لا نسلم امتناع استناد العدم الى علة
فان عدم العلة علة لعدم المعلول كما ان وجودها علة لوجوده فلا نسلم ما قلتم فان
قلت على تقدير جواز استناد العدم الى عدم العلة يكون للعدم صلاحية العلية
وح يمكن استناد الوجود ايضا اليه فيلزم عدم احتياج الممكن في الوجود
والعدم الى وجود المؤثر وهو باطل اتفاقا فنقول البديهة حاكمة بجواز
استناد العدم وعدم جواز استناد الوجود وطلب الفرق لا يكون
موجها والى هذا الجواب اشار بقوله ولا يلزم الوجود ضرورة وتقرير الثانية
ان الامكان في الممكن لو كان علة للاحتياج لكان الممكن حال بقائه ايضا
مفتقرا الى العلة والعلة مؤثرة فيه حال البقاء لان سبب الاحتياج
وهو الامكان لازم للممكن ثابت معه حالتي الحدوث والبقاء لما ستعلم بعد
من لزوم الامكان لذاته للممكن واذا كان كذلك يلزم احد الامرين اما
تحصيل الحاصل او خلاف المفروض لان العلة المؤثرة حال البقاء اما
ان يكون تاثيرها في الباقي الحاصل او في امر آخر متجدد غيره فعلى الاول يلزم
الاول وهو ظاهر وعلى الثاني الثاني لان المفروض ان العلة مؤثرة في الباقي
حال البقاء والجواب انا لا نسلم لزوم شيء من الامرين لان معنى تاثير العلة في المعلول
حالة البقاء ان العلة مستتبعة لوجود المعلول ووجوده تابع لوجودها
وعدم لزوم احد الامرين عند تفسير التاثير او الايجاد او الايجاب على اختلاف
عباراتهم في غاية الظهور هذا معنى قوله اي دوامه لدوامها ومناط الشبهة
سبق الاخراج من الوجود الى العدم الى الفهم من لفظة الايجاب

وعن



وعن الشبهة جواب آخر وهو انا لا نسلم تحصيل الحاصل وانما يلزم لو كانت العلة
حال البقاء مؤثرة في ذات المعلول الحاصل وليس كذلك بل هي مؤثرة في بقائه
حتى لو قطع النظر عنها لم يكن للمعلول بقاء وفيه نظر لان العلة المؤثرة حالة
البقاء لو لم تكن مؤثرة في ذات المعلول بل في بقائه يلزم استغناء ذات
الممكن حال البقاء عن العلة فيبقى الممكن بلا مؤثر وفيه بحث قوله كما بالحدوث
معناه ان تاثير العلة في المعلول الباقي لو كان موجبا لتحصيل الحاصل لكان
الالزام مشتركا لان لنا ان نقول لا يجوز ان يكون المحوج في الامكان الحدوث
كما هو مذهبكم لانه اذا كان كذلك حال البقاء اما ان يكون العلة مؤثرة في
المعلول الباقي او لم يكن لها تاثير اصلا فعلى الثاني والا يلزم بقاء الممكن
بلا مؤثر فيتعين الاول ويلزم تحصيل الحاصل كما قلتم وفيه ما فيه ولهم شبهة
اخرى ذكرها الاستاذ المحقق اعلى الله تعالى شانه في المواقف مع الجواب
عنها فمن اراد الكلام المشبع فعليه بمطالع المواقف قوله وليس المحوج
الحدوث اشارة الى ما ذهب اليه المتكلمون من ان المحوج الى العلة في
الممكن الحدوث لا الامكان وبعد ذلك افترقوا بلا فرق فذهبت
الاولى الى ان المحوج الحدوث نفسه والثانية الى ان المحوج الامكان والحدوث
شرط والثالثة الى ان المحوج المجموع من الامكان والحدوث فيكون الحدوث
شطرا وتمسكوا بما سمعت من الشبهتين السابقتين وغيرهما كما نبهتك
في صدر البحث والكل منظور فيه لان الحدوث كيفية الوجود المتاخر
عن تاثير العلة المتاخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث المتاخر عن
الاحتياج بمراتب علة له يلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب هذا خلف هذا هو
الكلام المشهور وللاستاذ المحقق فيه نظر وهو انه مغالطة لانه ليس المراد

مشعورا بها

من علية الحدوث انه علة الاحتياج في الخارج بوصلة فيه حتى يكون
علة في الخارج ويلزم ما قلتم من تقدمه على نفسه بمراتب بل المراد ان العقل بسبب
ملاحظة الحدوث يحكم بان الممكن يحتاج الى علة لا بملاحظة الامكان كما سبق
الى هذا المعنى اشارة في صدر البحث ولا استحالة على هذا فافهم الاول
ان الممكن لا يجوز ان يكون لاحد طرفيه من الوجود او العدم اولى به وما قيل
من اولوية العدم بالموجودات الغير القارة كالحركة والزمان غير مستقيم لانه
اذا كان كذلك فالطرف المرجوح ممتنع ان يكون ممتنعا والا يلزم وجوب
الطرف الراجح لا اولويته فيكون ممكنا وعند ذلك لا يجوز وقوعه من غير علة
لان الراجح كذلك اتفاقا فالمرجوح اولى بان يكون كذلك لامتناع ترجيح المرجوح
فلا يكون الطرف الاول بالممكن اولى به لذاته بل مع انضمام امر آخر خارج عنه
وهو عدم علة الطرف المرجوح فيلزم خلاف المفروض قوله وفيه بحث
اشارة الى ما قيل عليه من انه لم لا يجوز ان يكون الوجود اولى لذاته بالممكن
وما قلتم غير لازم لان عدم سبب العدم يجوز ان يكون كافيا في اولوية الوجود
والعدم غير صالح لانضمامه معه ويصير الوجود بالمجموع اولى فيلزم خلاف المعتقد
لامتناع انضمام العدم الى الوجود والجواب عنه وهو ان سبب العدم
عدم فيكون عدم سبب العدم عدم العدم وهو ثبوت فيلزم ما قلنا ضرورة
الثاني ان الممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق لانه مفتقر الى العلة
وليس طرف من طرفيه اولى به كما علمت سابقا وعند ذلك لم يوجد الممكن ما لم
يجب لان وجوده انما يكون عند وجود العلة لما سمعت من الافتقار
وعند وجودها يجب وجوده لان الكلام في التامة وعند وجوده يجب
وجود المعلول فهذا هو الوجوب السابق وعند وجوده يجب وجوده

مادام



مادام موجودا اي بشرط المحمول وهذا هو الوجوب اللاحق ولا منافاة بين
الوجوبين والامكان الذاتي لعدم المنافاة بين الوجوب الغيري والامكان
الذاتي الثالث ان الامكان الذاتي لازم للممكن لذاته يمتنع انفكاكه عنه لانه
عند الانفكاك يلحق بالممكن اما الوجوب او الامتناع للحصر فعلى الاول يلزم
الانقلاب من الامكان الى الوجوب وعلى الثاني من الامكان الى الامتناع وهما
محالان والا لارتفع الامان عن البديهيات هذا ما وعدناك من لزوم الامكان
الذاتي في الشبهة الثانية التي اوردها فمنكر كون الامكان محوجا ولا اختصاص
بل الوجوب والامتناع ايضا كذلك فان للواجب والممتنع بالذات فالوجوب
لامتناع الانقلاب عن الوجوب الذاتي الى الامكان والامتناع الذاتيين
والامتناع لامتناع الانقلاب من الامتناع الى الوجوب والامكان
الذاتيين فاكتب والعديم الى احد اصول لما فرغ من المباحث
المتعلقة بالوجوب لذاته اردفها بما هو متعلق بالقديم لذاته وهو اثنان
الاول ان القديم لا يجوز ان يكون اثرا للقادر المختار اتفاقا وجه الاتفاق في
ان الاختلاف في امتناع استناد القديم الى القادر المختار بل الاختلاف
في انه قادر او موجب والمتكلم لو جوز كونه موجبا لجوز استناد القديم
اليه وكذا الحكيم لو جوز ان يكون قادرا لجوز حدوث غيره بالزمان فعلم ان
امتناع استناد القديم الى القادر المختار الفاعل بالاختيار ليس النزاع
الا في كون المبدأ قادرا او موجبا سمعت من الاستاذ المحقق اعلى الله مقامه
ان هذا هو المنقول عن الامام وهو بالحقيقة توسط لا يرضى به
المتكلم لان المحوج الى العلة الحدوث عند المتكلم فلا يجوز عنده استناد
القديم الى الفاعل مختارا كان او موجبا وهو تنبيه لطيف قوله والثاني

بمجال اشارة الى ما قال الامام والآمدي من منع جواز اسناد القديم الى الموجب
وجواز اسناد القديم الى القادر المختار قال الامام يمتنع اسناد القديم
الى الموجب كما يمتنع استناده الى القادر المختار لانه لو كان مستندا اليه لكان
مؤثرا فيه ضرورة وعند ذلك يلزم حدوثه لان تاثير الموجب في القديم لا يجوز
ان يكون حال كونه باقيا لامتناع تحصيل الحاصل فتعين ان يكون حالة
العدم او الحدوث والحدوث على التقديرين لازم ضرورة وفيه نظر يعرف
مما سبق قال الآمدي يجوز استناد القديم الى المختار كما يجوز استناده
الى الموجب لعدم الفرق بين مسبوقية كل من اثر القادر والموجب بالعدم
فان اثر القادر كما هو مسبوق بالقصد والاختيار كذلك اثر الموجب مسبوق
بالايجاب وليس يجب ان يكون المسبوقية في كل من اثر القادر والموجب
بالزمان تامل كلام الآمدي فانه هو المقبول عقلا والعقل المستقيم
الموزون بميزان الطبع المطبوع السليم ينتهي بادنى تصرف الى ما حقق بعض
من الافاضل في معنى الموجب والقديم والثاني ان القدم يوصف به ذات
الله تعالى اتفاقا بين الاشاعرة والحكماء والمعتزلة جميعا ووقع الاختلاف
في الصفات فقالت الاشاعرة بانها قديمة ايضا كقدم الذات وانكرت
المعتزلة لفظا لكن قالوا به معنى لانهم ذهبوا الى اتصاف الواجب بموجودات
لا اول لها كالوجوب والعلم والقدرة وزاد ابو هاشم وقال باتصافه
بصفة اخرى مميزة للذات الواجب مبدا لهذه الصفات وهي الالهية
وهذا هو القول بتعدد الصفات هذا هو المنقول من الامام وفيه نظر
لان الوجوب والعلم والقدرة عندهم من قبيل الاحوال والاحوال عندهم
غير متصفة بالوجود فلم يلزم من القول باتصاف الواجب بتلك الصفات القول

بعدم



بتعدد الصفات لا يقال كيف كفر المعتزلة النصارى باثبات القدماء الثلثة
آقانيم العلم والحيوة والقدرة والحال انهم قالوا باثبات قدماء آخر غير الواجب
كالوجوب والقدرة والعلم لانا نقول ذهبت النصارى الى انتقال
اقنوم العلم الى المسيح والمنفصل ذات الله لامتناع الانتقال على الاعراض
عندنا فيلزم عليهم القول باثبات ذوات اخر قديمة وهو كفر بخلاف
ما قال به الامام المعتزلة واعلم ان غير ذات الله تعالى وصفاته يمتنع ان يصير
متصفا بالقدم كما انعقد عليه اجماع المتكلمين فانهم اجمعوا على امتناع
اتصاف غير ذات الله تعالى وصفاته بالقدم ذاتيا كان او زمانيا خلافا للحكماء
فانهم قالوا بقدم غير الله تعالى وصفاته زمانا لا ذاتا فان غير الله تعالى وصفاته
عندهم حادث بالذات والحرنانيون وهم اصحاب حرنان وهو رجل
من المجوس قالوا بخمسة قدماء اثنان عالمان حيان الباري والنفس
الناطقة وثلثة لا عالمة ولا حية كالدهر والفضاء والهيولى وستعلم
تفاصيل اقوالهم في اثناء ما يرد عليك ان شاء الله تعالى قال والحدوث
الى آخره اقول لما فرغ من بحث القديم شرع في الحدوث وفيه بحثان
منقولان عن الحكماء الاول ان الحدوث قسمان ذاتي وزماني فالاول
كون الشيء مسبوقا بالغير ومحتاجا اليه والثاني كون الشيء مسبوقا
بالعدم ومنشا مقالتهم بذلك انهم قالوا ليس المفهوم من الحدوث
الا سبق الغير فالغير اما عدم وهو الحدوث الزماني او غير العدم وهو الحدوث
الذاتي والفرق بينهما ظاهر لان المعلولات القديمة على تقدير ثبوتها حادثة
بالثاني لا بالاول على ما قال به الحكماء اذ قالوا ان الممكن غير مقتض لذاته
الوجود بل مقتض له لغيره كوجود العالم فيكون اللاوجود الذي هو من

مقتضيات الذات متقدما على الوجود الذي هو من مقتضيات الغير
لان ما بالذات ~~لا يزول~~ متقدم على ما بالغير فتقدمه اما ان يكون ذاتيا
او زمانيا فالاول الحدوث الذاتي والثاني الزماني غير صحيح لان عدم
اقتضاء الذات الوجود غير مستلزم لاقتضائه اللاوجود بل نسبتها
اليه على السواء كما عرفت في بحث الممكن لذاته فلا عدم حتى يصح ان يقال
هو اما ذاتي او زماني وبعد الحدوث الذاتي الثاني ان كل حادث
حدوثا زمانيا مسبوق بمادة ومدة اي زمان اما الاول اي المسبوقية
بالمادة فلان امكان الحادث متقدم على وجوده لانه لو لم يكن كذلك لكان
المتقدم على وجود الحادث اما الوجوب او الامتناع ضرورة انحصار العقلي
الاول يلزم الانقلاب من الوجوب الى الامكان وعلى الثاني من الامتناع
الى الامكان وهما محال لان لما علمت سابقا من لزوم الامكان والوجوب والامتناع
الممكن والواجب والممتنع لذواتها وح لا بد للامكان لانه من الامور
الغير المستقلة من محل فيكون للحادث قبل وجوده محل يحل فيه امكانه
وهو المطلوب لا يقال ذلك الامكان لم لا يجوز ان يكون قدرة القادر وح
يكون معنى قولنا الحادث ممكن قبل وجوده انه مقدور للقادر وح يكون
قائما بالقادر لا بمحل سابق حتى يلزم ما قلتم لانا نقول القدرة معللة
بهذا الامكان والعلة تغاير المعلول ضرورة وينبغي لك ان تعلم ان المراد
بالامكان المذكور الامكان الاستعدادي وهي التهيؤ التي بها يمكن حصول
ممكن اخر من محلها وهو يغاير الذاتي لان الذاتي غير قابل للتفاوت بالقرب
والبعد بخلافه فان استعداد النطفة لحدوث انسان اخر منه اقرب من
استعداد التراب وكذا استعداد العلقة اقرب من استعداد النطفة

الى غير



الى غير ذلك ومن ههنا تعلم وجوديه الاستعدادي لان المعدوم غير قابل
للقرب والبعد ولا يخفى ان القول بالامكان الاستعدادي وتعاقبها
مبني على اصلهم انما سد نفي القادر المختار ولانه على تقدير القول بالقادر ليس
احتياج الى اثبات استعدادات متعاقبة بحسب يكون كل سابق علة
للاحق بعيد بحسبها الايجاد الممكنة ويترجح احد طرفيها على الآخر حذرا
من الترجيح من غير مرجح لان مجرد ارادة القادر المختار كاف في التخصيص
والترجيح واما الثاني اي المسبوقية بالمدة والزمان لان الحادث الزماني
عدمه سابق على وجوده سبقا لا يجتمع القبلية البعدية وليس تلك القبلية
بالعلية والذات كتقدم الجزء على الكل والشرط على المشروط لامتناع
الاجتماع ولا بالشرف كتقدم العالم على الجاهل والمكان كتقدم الصف
الامام على الثاني وهو المطلوب فيكون بالزمان فيكون كل حادث زماني
مسبوقا بزمان ومدة وهو المطلوب والجواب عن الاول كما قال به
صاحب الطوالع رحمه الله بان الامكان عقلي لا يحتاج الى محل موجود
في الخارج غير مستقيم لما سبقت سابقا من ان المراد بالامكان
ههنا الاستعدادي وهو موجود وقد يجاب عن الثاني بمنع الحصر
بان يقال ليس تقدم الامس على اليوم بالعلية والذات لامتناع الاجتماع
ولا بالشرف والمكان وهو ظاهر ولا بالزمان لامتناع ان يكون للزمان
زمان فلم لا يجوز ان يكون سبق العدم في الحادث الزماني كذلك وح لا يلزم
سبق الزمان عليه لا يقال عدم الحادث متقدم على وجوده وليس ذلك
التقدم نفس وجوده لعروضه العدم لانه متقدم والتقدم عارض للمتقدم
ويمتنع ان يكون الوجود كذلك ولا نفس عدمه لان العدم محض قبل وبعد و

بحقق القبل بعد فيكون التقدم امرا مغايرا للوجود والعدم ممتنع التحقق
مع البعد فهو المراد بالزمان لانا نقول التقدم امر اعتباري ولذلك يعم
العدم كما علمت به لا نحكم بثبوته الا الوهم ولا وثوق على الاحكام الوهمية
كوجوب تحيز الهوية المجردة وكونه في جهة وغيرهما من الوهميات قال
م الوحدة الى اخص اقول شرع بعد الفراغ عن الوجوب والامكان
والقدم والحدوث في البحث عن الوحدة والكثرة وهما غنيتان عن التعريف
بديهيتا التصور ليس المقصود من تعريف الوحدة بانها كون الشيء بحيث لا ينقسم
الى اجزاء متشاركة في الماهية ايقاع تصورها بل التنبيه على ما هو المفهوم
الى الذهن عند اطلاق الوحدة وتمييزها عما عداها كما علمت مثل
ذلك في تعريف الخبر فلا يرد ما قيل من ان هذا غير جامع لصدقه على الكثرة
المبالغ من المختلفات في الماهية لان امثال ذلك انما تجري في التعريفات
لا التنبيهات اذا عرفت ذلك فنقول فيها مباحث الاول تغايران الماهية
والوجود اما الماهية فلانها من حيث هي هي قابلة للوحدة والكثرة و
ليست احديهما قابلة للاخرى فلا يكون شيء من الماهية واحدة منهما وهو المطلوب
واما الوجود فلوجوه ثلثة الاول عين ما سمعت في الماهية والثاني لان
الوحدة لو كانت عين الوجود يلزم ان يكون تفريق الشيء اعداما له ضرورة
فيلزم ان يكون شق التام البحر الاخضر بابرة اعداما له وايجادا لبحرين
اخرين متغايرين والبديهة حاكمة ببطلانه ليس لمجوزي المكابرة استحقاق
ان نخاطب وتناظر والثالث ان الوحدة لو كانت عين الوجود لكان كلما
صدق احدهما على شيء صدق عليه الاخر ضرورة وليس كذلك لان الكثير من
حيث هو كثير موجود وليس بواحد واعتبار الحيثية يشعر بجواز صدق الاخر
على



على الكثير من جهة اخرى غير جهة الكثرة كما سياتيك عقيب ذلك من غير فصل
فما توهم بعض من الاتحاد بين الوحدة والوجود وقال المفهوم من احدهما
عين المفهوم من الآخر فان لكل شيء هوية اي وجودا هي عين وحدته فاسد
لما علمت من المغايرة بينهما ومنشاء هذا الوهم المساوقة بينهما والمساواة
وجودا فان كل شيء موجود وان كان كثيرا تعرض له الوحدة فان العشرة
مثلا واحد من العشرات وكثيرة ايضا وليس عروضهما لها من جهة واحدة
حتى يلزم اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة ويبطل التقابل
بينهما لان الوحدة عارضة لها بحسب الصورة والكثرة بحسب الافراد
هذا هو الموعود السابق الثاني انهم اختلفوا في كونهما عدميتين او وجوديتين
فقال المتكلمون بالاول لما عرفت من الماخذ في القدم والحدوث وغيرهما
وهو ان الوحدة لو كانت موجودة لكانت واحدة من الموجودات فيلزم ان
يكون للوحدة وحدة وهلم جرا وهكذا الحال في الكثرة والحكماء بالثاني ومنع
لزوم التسلسل لجواز ان يكون وحدة الوحدة عينها كوجود الوجود وحدوث الحدوث
على ما عرفت سابقا واستدل على كون الوحدة خاصة وجودية بانها لو كانت عدمية
لم تكن عدما صرفا ولا عدما لامر آخر غير الكثرة ضرورة بل للكثرة فالكثرة اما
ان تكون عدمية او وجودية وعلى التقديرين يلزم ان يكون الوحدة ثبوتية اما
على الاول فلان عدم العدم ثبوت واما على الثاني فلان الوحدة جزء الكثرة
لانها ليست الا مجموع الوحدات وجزء الوجودي وجودي وانت خبير بالجواب
مما قلنا في الفرق بين العدمي والعدم في جواب الامام في التعين هذا
ما قرره الاستاد المحقق في المواقف عاريا عن ورود ما اورده على قول
صاحب الطوالع طاب ثراه ان الوحدة وجودية لانها لو كانت عدمية يلزم

عدمية الكثرة ايضا لاستلزام عدمه الجزء عدمه الكل وح يلزم ارتفاع
النقيضين من مع استحالة ارتفاعهما بحسب الصدق كالنعم واللانعم والامتناع
واللاامتناع كما عرفت في بحث النقيض انه لما انهما متقابلان لامتناع اجتماعهما
في موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة وهذا معنى التقابل لكن ليس
التقابل بينهما بالذات لانحصار التقابل الذاتي في العدم والملكة والسلب والايجاب
والتضاد والتضايف كما سيجئ بعد وليس التقابل بينهما من هذه الاقسام
لان الوحدة مقومة للكثرة وهذه الاقسام ليست كذلك ولان الوحدة متقدمة
على الكثرة طبعا لاحتياجها اليها وعدم استلزام الوحدة لها وهو معنى التقدم
الطبيعي ويمتنع تقدم احد المتضايفين على الاخر لمعيتهما تعقلا فعلم ان تقابلهما
غير ذاتي بل بتوسط عارض عرض وهو ان عرض للوحدة انها مكيال
للكثرة ومفنية لها والكثرة مكيلة مفناة بها والمكيال من حيث انها مكيال لا يكون
مكيلا وكذا العكس قال ويقوم العدد الى آخره اقول كل عدد متقوم
بالآحاد المتحدة هو عليها لا بما فيه من الاعداد كالعشرة مثلا فانها متقومة
باحادها الى المجموع من حيث هو المجموع العشرة نفسها لا بالاعداد الواقعة
فيها كخمسة وخمسة او ثلثة وسبعة الى غير ذلك لكونه التحكم اولا ولانا نعقل
العشرة بمجرد ملاحظة الآحاد ذاهلا عما فيه من الاعداد كما قال الشيخ
انها ليست سبعة وثلثة ولا اربعة وستة لامكان تصور العشرة مع الغفلة
عن هذه الاعداد قال والوحدة الى آخره اقول هذا هو الشروع
في اقسام الواحد وهو ان الواحد اما ان يكون منقسما بالفعل اولا فالثاني
الواحد بالشخص والاول غيره ولكل منهما اقسام اما اقسام الواحد بالشخص
فخمسة لانه اما ان يكون قابلا للقسمة اولا فان لم يكن فاما ان يكون له مفهوم سوى





انه لم يقبل القسمة اولا فالثاني الوحدة الحقيقية التي لا مفهوم لها سوى عدم الانقسام
والاول اما ان يكون ذا وضع اي مشارا اليه بالاشارة الحسية اولا فالاول النقطة
والثاني المفارق وان كان قابلا فاما ان يكون انقسامه الى اجزاء متشابهة اي
متشاركة للكل في الاسم والحد فهو الواحد بالاتصال اعم من ان يكون انقسامه
بالذات كالكم والمقدار او بالعرض كالجسم المنقسم بواسطة الكم فان المنقسم
لذاته الكم وغيره منقسم بتوسطه او مختلفة وهو الواحد بالاجتماع كبدن الانسان
المركب من الدم واللحم والعظم الى غير ذلك للكل اسما وحدا وقد يفرق بينهما بان الانقسام
في الواحد بالاتصال غير حاصل بالفعل بخلاف الواحد بالاجتماع لا يقال الواحد
بالشخص جزئي حقيقي كيف يحمل النقطة والمفارق الكليين قسمية لانا
لا نقول ان ماهية النقطة او المفارق واحدة بالشخص حتى يتجه
ما ذكرتم بل نقول الوحدة الشخصية التي عرضت لشئ لا مفهوم له سوى عدم
الانقسام ويكون له وضع فهو النقطة وان لم يكن فهو المفارق وعند ذلك
لا ورود لشئ واما اقسام ما لا يكون واحدا بالشخص فثلثة لانه لا بد فيه من كثرة
ضرورة وجهة الكثرة يجب ان يكون مغايرة لجهة الوحدة لما عرفت من انهما
متقابلان لا تعرضان لموضوع واحد من جهة واحدة فجهة الوحدة للكثرة
يكون تمام الماهية او داخلا فيها او خارجا فالاول الواحد بالنوع كزيد وعمرو
فان جهة الاتحاد بينهما الانسانية التي هي تمام ماهيتهما والثاني قسمان لان
الداخل في الماهية اما جنس او فصل كما تقرر في موضعه فجهة الوحدة اذا
كانت داخلة في تمام الماهية اما ان يكون جنسا او فصلا فالاول الواحد بالجنس
كالانسان والفرس المتحدين بالحيوانية التي هي جنسهما والثاني الواحد بالفصل
كبكر وخالد فانهما متحدان في الناطقية التي هي فصلهما والثالث قسمان

الاول ما يكون عارضا للمنتسبين الذين صارا به واحدا موضوعا كالاتحاد
بين الضاحك والكاتب في الانسانية الموضوعة لهما او محمولا كالاتحاد
العاج والثلج في البياض المحمول عليهما والثاني ان لا يكون عارضا
لهما بل لغيرهما كقولنا نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة فان جهة
الاتحاد وهو التدبير ليست عارضة للمنتسبين البدن والمدينة بل للنفس
والملك وقد يقال لهذا القسم واحدا بالنسبة ايضا واعلم ان قول الواحد على
ما تحته من الاقسام بالتشكيك لا بالتواطؤ فان الواحد الحقيقي اولى بالوحدة
ضرورة من غيره وكذا الواحد بالاتصال من الواحد بالاجتماع لانه غير منقسم
بالفعل بخلاف الواحد بالاجتماع وغير المنقسم اولى بالواحد من المنقسم ضرورة
والاصل ذلك تختلف اقسامه احكاما واعراضا فان منها ما هو نفس الماهية
ومنها ما هو جزء ومنها ما هو خارج ومنها ما هو حقيقي ومنها ما هو اعتباري قوله
وايضا انقسامه الى قسمة اخرى للواحد وهي ان الواحد ان حصل له جميع ما يمكن
حصوله له فهو الواحد التام وان لم يحصل فهو الواحد الناقص والتام اما
طبيعي كالانسان الواحد او صناعي كالسرير الواحد او وضعي كالدرهم
الواحد وقد يقال الواحد التام لما لا يكون قابلا للزيادة كالخط الدائر و
الناقص لما يكون قابلا كالخط المستقيم وهو قريب من الاول قال واسم الواحد
الى اخره اقول الانواع المندرجة تحت الواحد تختلف اساميها بحسب
ما فيه الاشتراك فالمشترك ان في النوع يسميان متماثلين كزيد وعمرو و في الجنس
متجانسين كالانسان والفرس والمقدار متساويين كذراعي ثوب
وخشب مثلا والكيف متشابهين كالانسان والحجر الاسودين والمضاف
متناسبين كاتحاد بكر وخالد في بنوة عمرو والشكل متشاكلين كاتحاد

الهواء



الهواء والماء في الكرة والوضع متوازيين كسطحي كل فلك فانهما متساويان
في القرب والبعد في جميع الجهات وهو معنى الموازاة والاطراف مطابقين
كانطباق خط على طرف خط آخر قال والاثنان غيران الى آخره اقول
لما فرغ من اقسام الواحد شرع في اقسام الكثير فنقول وضع الاصطلاح
المشهور هنا ان كل شيئين متغايران لكن ذهب مشايخنا اي مشايخ اهل
السنة الى ان الغيرين انما يحملان على موجودين جاز انفكاك احدهما عن الآخر
حيزا او عدما بان يمكن ان يكون احدهما في حيز بدون ان يكون الآخر فيه او
ان يكون احدهما معدوما دون الآخر وعند ذلك لم يتصف الصفة والموصوف
والكل والجزء بالغيرية لان الصفة يمتنع الانفكاك عن الموصوف في التحيز
لامتناع تحققها دونه وكذلك الكل يمتنع انفكاكه عن الجزء في العدم لاستلزام
عدم الجزء عدم الكل فاذا نسبت الصفة الى الموصوف لا يقال انها عينه وهو ظاهر
ولا غيره لامتناع انفكاكها عنه وكذا الكل لا يكون عين الجزء وهو ظاهر ولا غيره
لامتناع انفكاك الكل عن الجزء وفيه استبعاد ولذلك استبعد لكن نبه على معنى
ذلك الاستاذ المحقق تنبيها لطيفا في المواقف بان قال معناه ان الصفة
والكل لا يكونان عين الموصوف والجزء في الماهية والوجود الذهني ولا غيرهما
بحسب الهوية الخارجية كما علمت سابقا في جواب شبهة منكري البديهيات
من معنى الحمل الحقيقي ان معناه التغاير بحسب المفهوم والاتحاد بحسب الهوية
واورد على تعريف الغيرين بانه غير مانع لوجهين الاول وهو مشكل ان
الباري تعالى مغاير للعالم اتفاقا مع امتناع انفكاك العالم عن الباري لا على
يمكن انفكاك الباري تعالى ~~مغاير للعالم اتفاقا مع امتناع انفكاك العالم عن الباري~~
عن العالم وجودا بناء على حدوث العالم وانفكاك العالم عنه في التحيز لبرائته عن

ان يكون متحيزا لان مجرد امكان الانفكاك وان كان من طرف واحد غير كاف
في الاتصاف بالغيرية والا لجاز اتصاف الكل والجزء والصفة والموصوف
بالغيرية لامكان انفكاك الجزء عن الكل والموصوف عن الصفة وما قيل في
الجواب عنه ان المراد بامكان الانفكاك امكان الانفكاك بحسب التعقل
ولهذا صرح بعض بان الغيرين موجودان جاز انفكاكهما تعقلا وعند ذلك
لا اشكال لامكان انفكاك البارئ عن العالم في التعقل موضع نظر لان الصفة
ايضا يمكن انفكاكها عن الموصوف تعقلا لجواز تعقل ماهية الصفة ذاهلا عن
موصوفها فيلزم اتصافهما بالغيرية وليس عندهم كذلك فلذلك قال الاستاد
المحقق وقيل في علم الثاني ان المتضايفين كابوة زيد والمجموع منهما ومن الذات
غيران اتفاقا مع امتناع انفكاك احدهما عن الاخر ضرورة الجواب منع اتصافهما
بالغيرية لانا عرفناها بموجودين والاضافات غير موجودات قوله ولا يتحد
اثنان معناه ان اثنين لا يتحدان فهو ضروري لان الاختلاف بين الماهيتين
والذاتين المختلفين ذاتي يكون دائما بدوام الذات لان مقتضاها كذلك
فاعلم ان ما قيل على بعدية الاتحاد وهو انهما ان يكونا باقيين اولا يبقى واحد او
يبقى احدهما دون الاخر والاقسام كلها باطلة فلا يكونان متحدين اما الاول
فلانهما لو كانا كذلك لم يكونا واحدا بل اثنين والتعدد هو الاتحاد فيلزم خلاف
الفرض واما الثاني والثالث لامتناع اتحاد معدوم مع اخر وامتناع اتحاد
الموجود بالمعدوم تنبيه لاستدلال حتى يتوجه ما قيل من انا لا نم انهما لو كانا
باقيين يكونان اثنين وانما يلزم هذا لو لم يتحدا وهذا هو المتنازع فيه
قال وبعض الاصحاب اقول للاثنين اقسام ثلثة متماثلان ومتضادان
ومتخالفان اما المتماثلان فعرفهما اصحابنا بانهما المشتركان في الصفات

النفسية



النفسية اي في الذاتيات فان الصفة النفسية عندهم ما يقوله اصحابنا بالمقوم
الذاتي وعند ذلك يلزم اشتراكهما في الذات لاستلزام الاشتراك في الذاتيات
الاشتراك في الذات ضرورة واذا كان كذلك يجب اشتراك كل متماثلين في جميع
ما يجب ويمكن ويمتنع من اللوازم لان الاشتراك في الذات الملزوم ملزوم للاشتراك
في لوازمه هذا ما قاله الاصحاب والمعتزلة عرفوا التماثل بالاشتراك في اخص وصف
النفس وفيه بحث لانهم ان ارادوا بذلك الاشتراك في اخص وصف النفس
من غير اشتراكهما في اعم وصف النفس فمحال لان الاشتراك في الاخص موجب الاشتراك
في الاعم ضرورة وان ارادوا الاشتراك في كل من اخص النفس والاعم يكون
حاصل تعريفهم ان التماثل هو الاشتراك في جميع الصفات النفسية والاشكل ان عبارتنا
في افادة ذلك المعنى اسد واوضح من عبارتهم وانت تعلم من كون المتماثلين
مشتركين في الذاتيات ان التماثل يكون ذاتيا اي مستندا الى الذات لا الى غيره من
الامور الزائدة عليه العارضة له لانه مستند الى الذاتيات وهي الى الذات فيكون
هو مستندا اليه لان المستند الى المستند الى الشيء مستند الى ذلك الشيء خلافا لمن
قال بالحال مما كان التناقض فانه تردد فيه فقال تارة بانه ليس بذاتي بل زائد مستند
الى زائد ولذلك ينفك عن ذات المتماثل حين عدم خلق غيره ولو كان من
مقتضيات الذات لكان دائما بدوامه واخرى بانه ذاتي مستند الى
الذات وليس في انفكاك عند عدم خلق الغير فان مجرد تعدد الغير كاف في الاتصاف
بالتماثل وما قال نافي التماثل ان المتماثلين لا يخلو من ان يبقى التغاير بينهما او لا والا سبيل
الى واحد منهما اما الى الثاني فلان ارتفاع الاثنينية المستلزم رفعها رفع التماثل
ولا الى الاول والا لم يكونا متماثلين فقد يجاب عنه بمنع الاول لانه الاشتراك في
الصفات النفسية كما علمت يجوز اختلاف المتماثلين في غيرها ولا يلزم قدح

في التماثل وفيه بحث لانه خلاف ما مر سابقا من اشتراك المتماثلين فيما يجب ويمكن ويمتنع
قال ولا يجتمعان اقول اختلف القوم في اجتماع المثلين فذهب اصحابنا
الى امتناع اجتماعهما والمعتزلة الى الجواز الا شرذمة الى طائفة قليلة منهم فانهم
قالوا بامتناع اجتماعهما في الحركتين فقط واستدل الاصحاب على الامتناع
بوجهين الاول انه لو جاز اجتماعهما يرتفع الاثنينية بينهما فلم يكن المثلان مثلين
هذا خلف بيان الملازمة انهما لو اجتمعا لكون الامتياز بينهما اما بالذاتيات او
بالعوارض ضرورة ولا يسلك الى شيء منهما اما الاول فظاهر لما عرفت من معنى التماثل الى م
واما الى الثاني فلما عرفت من استلزام التماثل بين الشيئين الاشتراك بينهما في جميع
ما يجب ويمكن ويمتنع الثاني ان العلمين النظريين مثلا لان ضرورة معلوم على تقدير جواز
اجتماع المثلين يلزم امكان اجتماع العلمين النظريين على نظري واحد اي امكان
العلم بالنظري بالنظر بعد حصول العلم به بنظر آخر وح يلزم النظري المعلوم
المستلزم لتحصيل الحاصل هذا معنى قوله واذ في نظريين يلزم النظري المعلوم
تقديره واذا في علمين نظريين يلزم النظري المعلوم قوله واشتداد السواد
ليس به اشارة الى ما قالت المعتزلة على جواز اجتماع المثلين من ان الجسم
الذي ينغمس في الصبغ يحصل له اولا كدورة ثم كهبة ثم سواد ولا يعقل ذلك الا
بتضاعف طبقات السواد واجتماع افراده الى ان يحصل السواد وح يلزم
الاجتماع وهو المطلوب والجواب منع لزوم الاجتماع وانما يلزم لو لم يكن كل واحد
من الالوان المتواردة على الجسم المذكور ضدا للآخر وح يكون ورودها على
التبادل والتعاقب بناء على عدم بقاء الاعراض لا الاجتماع وح يلزم ما قلتم
وما قيل على امتناع الاجتماع من انه لو جاز الاجتماع يلزم عدم الجزم بان
القائم بهذا المحل سواد واحد لجواز حلول سواد آخر معه في ذلك المحل لان التقدير

جواز

٤٥

جواز اجتماعهما في محل لكن التالي باطل بديهة فالمقدم مثله محل نظر لان للمعتزلة
ان يلتزموا ذلك وح لا يرد عليهم شيء واعلم ان في اطلاق الضدين على المتماثلين
اختلافا فقال بعض بجواز الاطلاق نظرا الى امتناع الاجتماع وقال بعض
بلا جوازه نظرا الى ان المتماثلين يجوز ان يكونا ذاتين بخلاف المتضادين
لما ستعلم من بعد من عدم اتصاف الذوات والجواهر بالضدية قال
واما ضدان الى آخره اقول لما فرغ من البحث عن المتماثلين شرع في
البحث عن الضدين فاعلم ان الجمهور من اصحابنا اعتبروا وجود المحل واتحاد
في الضدين وعرفوهما بانهما معنيان يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد
من جهة واحدة كالسواد والبياض فانهما كذلك قولهم معنيان احتراز عن
الوجود والعدم لان مرادهم بهما صفتان ثبوتيتان فهذا بمعنى مع الاستاد
المحقق والوجود والعدم ليسا من الصفات الثبوتية لما علمت من الماخذ
ويخرج ايضا الجواهر لانها ليست بصفات ولذاتيهما احتراز عما لا يكون
امتناع الاجتماع فيهما بالذات بل بالعرض كالحركة الاختيارية المستلزمة اجتماعها مع
العجز لا لذاتها بل بواسطة استلزامها القدرة المنافية للعجز وكذا العلم بالحركة
والسكون معا فان امتناع اجتماعهما ليس بذاتي بل بواسطة الضدية بين
متعلقيهما الحركة والسكون وفي محل واحد يخرج حلولهما في محلين مختلفين
ومن جهة واحدة يخرج ابوة زيد وبنوته من جهتين مختلفتين والمعتزلة
ذهبوا الى اشتراط اتحاد المحل في الضدية فقالوا بان احد الضدين اذا نسخه
قام بجزء من محل لا يجوز قيام الآخر بجزء آخر منه وهذا بناء على اصل لهم
وهو ان كل ما هو قائم بالجسم من الاعراض كالعلم والقدرة مثلا اذا
قام بجزء من محل يتصف المجموع به وح يمتنع قيام واحد منهما بالقلب عند

قيام ضد بجزء آخر والا يلزم الاتصاف بالعلم وضده معا هذا خلف ومنهم من لم يشترط
المحل ايضا ولذلك قال بالضدية بين ارادة الله تعالى وكراهته مع انهم اتفقوا على
ان ارادة الله تعالى وكراهته حادثتان لا في محل لامتناع ان يكون البارى
محلا للحوادث وعلى هذا يكون الضدية عبارة عن مجرد امتناع الاجتماع
من غير تعرض للمحل واتحاده ويرد عليهم الموت والحيوة لانهما ممتنعا الاجتماع
مع انهم ذهبوا الى ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة لا تقابل الضدية ولذلك
عرفوا الموت بانه عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا فعلم من ذلك ان
الحق في تحقق الضدية اعتبار المحل واتحاده واذا كان كذلك لم يتحقق الضدية
في الامور الاعتبارية فالافعال كانت كالحسن والقبح او الاحكام كالحل والحرمة
لاختلاف الاعتبارات وفيما هذا معنى قوله فلا تضاد في الافعال والاحكام
قال والمتخالفان الى آخره اقول بعد الفراغ عن المتقابلين و
الضدين شرع في المتخالفين واختلف مقالات القوم فيهما فقال الاكثرون
بانهما غير المتماثلين والضدين وح يكون المتخالفان عبارة عما لا يكونان
مشتركين في الصفات النفسية ولا يمتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة
ومنهم من قال بانهما غير المتماثلين وح يكونان عبارة عن عدم الاشتراك
في الصفات النفسية وانت خبير بان قسمة الكلية بالقياس على الاول وعلى الثاني
ثنائية لان المتخالفان يجب اشتراكهما في صفة من الصفات
النفسية كالوجود اذا كانا جوهرين والقيام بالمحل اذا كانا عرضين فلا يصح
ما قلتم من التعريف لانا نقول المراد من سلب الاشتراك في التعريف سلب
الاشتراك في جميع الصفات النفسية فلا ينافي الاشتراك في بعضها ضرورة
اما اطلاق الماهل عليها بحسب الاشتراك في بعض من الصفات النفسية فعلاوة

الى



الى مجرد الاصطلاح ولكل ان يصطلح على ما شاء قال والحكماء الى آخره اقول
عرف الحكماء المتقابلين بانهما اللذان لا يجتمعان في ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة
وقد عرفت فوائد القيود فيما مر من تعريف الضدين فلا احتياج الى الاعادة
قوله وهما اما اشارة الى تقسيم المتقابلين وانهما انواع اربعة لان المتقابلين اما ان يكونا
وجوديين او احدهما وجوديا والآخر عدميا فانهما لو كانا عدميين لم يكن بينهما
تقابل لجواز اجتماع كل من العدميين في غير ملكتيهما ضرورة فان كان الاول فاما
ان يعقل كل منهما بالقياس الى الآخر اولا فالاول المتضايفان كالابوة والبنوة
والثاني الضدان كالسواد والبياض والحكماء اعتبروا في تحقق الضدية غاية
الخلاف والبعد وح لا يتحقق التضاد بين الاوساط كالخضرة والصفرة
وغيرهما بل بين الاطراف كالسواد والبياض خلافا للمتكلمين فانهم اكتفوا
بمجرد امتناع الاجتماع واتحاد المحل والجهة والزمان ولا يشترط في تحقق التضاد
على هذا بين الاوساط والاطراف فيكون الضدان عند الحكماء اخص مما عند
المتكلمين وهو ظاهر واعلم ان الضدين اما ان يكونا لازمين للموضوع اولا
فالاول قسمان اولهما ما يكون اللازم امرا معينا كالبياض للثلج وثانيهما ما لا يكون
كذلك كالحركة والسكون للجسم فان احدهما لا على التعيين لازم له والثاني ايضا
قسمان الاول ما يكون الموضوع متصفا بوسط اعم من ان يكون لذلك الوسط اسم
محصل يعبر به عنه كالفاترة والمز اولا يكون كذلك بل يعبر عنه بسلب الطرفين
كاللاعادل واللاجائر والثاني ما لا يكون الموضوع متصفا بوسط بل خاليا عن
الاوساط والاطراف ايضا كالشفاف فانه خال عن جميع الالوان وايضا
حصولهما في الموضوع اما على سبيل التعاقب كالسواد والبياض المتعاقبين
على الجسم اولا يكون كذلك كالحركة من الوسط واليه فان حصولهما ليس على

نسل الثاقب بناء علی ما هو المشهور من وجوب تخلل السکون بین حرکتین مختلفتین
ویجب ان تعلم ان ضد الواحد انما یکون واحدا ولا ینتقض بالشجاعة فانها تضاد
التهور والجبن کلیهما لان الشجاعة لها حقیقة وکونها فضیلة عارضة لها وهی
فی ذاتها لا تضاد التهور لانه لیس فی غایة البعد عنها فالتضاد بینهما لیس الا بواسطة
عرضین متضادین عرضا لهما وهما کونها فضیلة ورذیلة وعند ذلک لا اشکال لان
کلامنا فی التضاد الذاتی لا العرضی بقوله وهما نوعان الی آخره معناه ان الضدین
لا یکونان الا نوعین اخیرین لا اکثر ویجب ان یکونا مندرجین تحت جنس واحد
والحاکم بکل منهما الاستقراء وما قیل علی الاول من النقض بالفضیلة والرذیلة
المتضادتین مع انهما لیسا نوعین اخیرین لاندراج الانواع المتعددة
تحتهما من الفضائل والرذائل وعلی الثانی من النقض بالشجاعة والتهور
المتضادین مع اندراج الاول تحت جنس الفضیلة والثانی تحت جنس الرذیلة
مندفع اما الاول فلمنع التضاد بین الفضیلة والرذیلة فان بینهما تقابل العدم
والملکة واما الثانی فبعض ما سمعت سابقا وان کان الثانی وهو ان یکون
احدهما وجودیا والآخر عدمیا فاما ان یعتبر وجود موضوع قابل
للوجودی بحسب شخصه کالبصر والعمی بالنسبة الی زید الذی صار اعمی او نوعه
کما بالنسبة الی الاکمه القابل للبصر بحسب نوعه او جنسه القریب کما بالنسبة
الی العقرب القابل للبصر بحسب جنسه القریب وهو الحیوان فهما العدم
والملکة الحقیقیان وان لم یعتبر ذلک بل یعتبر موضوع قابل فی الوقت الذی
یمکن حصول الوجودی فیه والیه اشار بقوله او جنسا فهما العدم والملکة المشهوران
کاللحیة وعدمها بالنسبة الی الکوسج لا الطفل وانت تعلم ان الحقیقیین من
المشهورین حقیقیین اذا اعتبرتا اللحیة وعدمها بالنسبة الی الطفل المشهورین





لعدمه قابلیة الامر الوجودی هو اللحیة وقت الطفولیة وان لم یعتبر وجود الموضوع
اصلا بل اخذ السلب مقابلا للوجودی من غیر التفات الی موضوع قابل
فسلب وایجاب سواء کانا مفردین مثل انسان ولا انسان او قضیتین
مثل زید بصیر ولیس ببصیر واعلم ان [illegible] بالذات انما هو بین الایجاب
والسلب وفی الباقی من الاقسام من بتوسطهما فان کلا من اقسام التقابل
سوی الایجاب والسلب انما یمتنع اجتماعه مع مقابله بسبب انه مستلزم لسلبه
فان ابوة زید یمتنع اجتماعها مع البنوة لانها مستلزمة لسلبها وهو اللاابوة
فلو اجتمعتا یلزم اجتماع الابوة واللاابوة وکذا الباقی فعلم ان اقوی اقسام
التقابل التقابل بالایجاب والسلب وهما نقیضان بحسب الکذب ای یمتنع
کذبهما وارتفاعهما کما یمتنع اجتماعهما لانهما متناقضان وارتفاع النقیضین
کاجتماعهما ممتنع بخلاف الاقسام الباقیة فانها ممتنع الاجتماع صدقا لا کذبا
فان الضدین مثلا یمکن ارتفاعهما لان الجسم عند عدمه لا یکون اسود
ولا ابیض وکذا فی الباقی وهو ظاهر وقیل اقوی اقسام التقابل هو التقابل
بالتضاد لانه مع اشتماله علی الایجاب والسلب ضمنا مشتمل علی امر آخر وهو
غایة الخلاف والبعد وفیه ضعف لان الخیر لذاته خیر وهو ذاتی له
وانه لیس بشر وهو عرضی له فاعتقاد انه لیس بخیر وهو السلب یرفع
اعتقاد انه خیر وهو الذاتی واعتقاد انه شر وهو الضد یرفع اعتقاد
انه لیس بشر وهو عرضی ولا شک ان ما هو مناف للذاتی اقوی تقابلا لما
هو مناف للعرضی فیکون السلب المنافی للذاتی اقوی تقابلا من الضد المنافی
للعرضی وهو المطلوب قال ـــــم العلة الی آخره اقول هذا هو شروع
فی البحث عن العلة والمعلول اعلم ان العلة ما یحتاج الیه الشیء والمعلول ما یحتاج

الى الشئ والاحتياج والاستغناء من الامور المتصورة بديهة ليس لنا احتياج
الى ما يعرفهما والعلل اربع اقسام مادية وصورية وفاعلية وغائية وجه الانحصار
ان علة الشئ اما ان يكون داخلة فيه او خارجة عنه فالاولى اما ان يكون الشئ معها
بالقوة فهي المادة باعتبار تواردات الصور المختلفة عليها والقابل باعتبار قابليتها
للصور المختلفة واستعدادها لها والعنصر باعتبار ابتداء التركيب منها
والاسطقس باعتبار انتهاء التركيب اليها عند التحليل فهي شئ واحد بالذات
مختلفة بحسب الاعتبار وهي كالخشب للسرير او بالفعل فهي الصورة كهيئة السرير
له وهما علتا الماهية والثانية اما ان يكون موجدا للمعلول فهي الفاعل كالنجار
له او باعثة على الايجاد وداعية اليه فهي الغاية كجلوس السلطان على السرير
الباعث بحسب تصور النجار على ايجاده وهما علتا الوجود لا يقال القسمة
غير حاصرة لعدم شمولها الشرائط لان المراد بالفاعل ما يكون مستقلا بالتاثير
والفاعلية وهو لا يكون كذلك الا عند اجتماع الشرائط المعتبرة في التاثير
فان قلت من جملة الشرائط عدم المانع فاذا كانت الشرائط مندرجة في الفاعل
يلزم ان يكون الامر العدمي وهو عدم المانع جزءا لعلة الوجود وذلك باطل
ضرورة قلنا لانم ان مفهوم عدم المانع لم لا يجوز ان يكون هو معبرا او كاشفا
عن امر وجودي ليس له اسم موضوع بازائه يعبر به ويكون هذا السلب من لوازمه
فعبر عنه كالتعبير عن وجود فضاء الكوة لم يمكن النفوذ فيه وعن مسافة
يمكن حركة السقف فيها بعدم الباب وعدم العمود وح يكون المؤثر جزء
العلة الفاعلية ذلك الامر الوجودي المعبر عنه بلازم عدمي وعند ذلك المحذور
وهذه قاعدة مطردة بينهم فانهم عن المفهومات الوجودية التي لا اسماء لها يعبر
بها عنها باللوازم سلبا كانت او لا واعلم ان للعلة الغائية اعتبارين كونها موجودة





في الذهن وبذلك الاعتبار علة لما سمعت من ان تصورها باعث على الايجاد
وكونها موجودة في الخارج وبهذا الاعتبار معلولة ولهذا قيل للغاية علاقتان
علاقة العلية وعلاقة المعلولية ولا غاية لفعل الموجب بالذات لان فعله لقدمه
لا يكون مسبوقا بشئ وكل ذي غاية مسبوق بها وقد يقال لفائدة فعل الموجب
غاية تشبيها والعلة تامة وناقصة فالاولى جميع ما يتوقف عليه وجود الشئ
فكل واحد منها يكون متقدما بالذات على المعلول ضرورة لا المجموع من حيث
هو المجموع لان مجموع اجزاء الشئ من حيث هو المجموع نفسه كما علمت سابقا
ويمتنع تقدم الشئ على نفسه وان انضم مع امور اخر والا لم يكن المجموع الذي فرضناه
مقدما كذلك هذا لطف فافهم والتشخص الى آخر اقول يمتنع ان يتوارد
باتفاق الاصحاب والحكماء العلتان المستقلتان على المعلول الواحد بالتشخص
لانه اذا كان كذلك يلزم ان يكون المعلول محتاجا الى كل منهما لان المفروض كون
كل منهما علة له ومستغنيا عن كل منهما لان المعنى بانهما علتان مستقلتان
معنى ان يوجد المعلول عند وجود كل واحد منهما من غير احتياج الى الاخرى
والا لم يكن مستقلا فيلزم الاستغناء ضرورة قيد العلتين بالمستقلتين احتراز
عن توارد غيرهما فانه يجوز لان العلل التامة بالحصة علل نواقص تواردت
على المعلول والمعلول بالواحد بالتشخص لجواز التوارد على الواحد بالنوع
فان الحرارة طبيعة واحدة نوعية حصة منها معللة بالشمس واخرى بالحركة
واخرى بالنار وكذا المحال لغيره هذا السواد ومضادته لذلك السواد مماثل
لمضادته ومخالفته له وكل منهما معلل بعلتين مستقلتين مما محلا هذا
معنى قوله لا المثلان كالمحل لغيره والحرارة وجه المقارنة ان الواحد بالنوع صالح
لان يحصص بحصص مختلفة تتعلق كل منها بعلة فلا يلزم ما لزم من الاحتياج

والاستغناء في الواحد بالشخص واما المعتزلة فقد قالوا بالجواز وتمسكوا بان
الجوهر الملتصق بيد اثنين اذا دفعه احدهما وجذبه الآخر يكون كل من الدفع
والجذب مستقلا في حركته ضرورة وهي عند الدفع والجذب معا يحصل بهما فيلزم
التوارد ولا يخفى عليك عدم ورود هذا على الاصحاب بناء على ما قالوا من عدم تأثير
غير الله تعالى لان الحركة ح لا يكون حاصلا بالدفع والجذب بل بارادته تعالى وعند ذلك لا توارد
فان قلت يجب امتناع التوارد على الواحد بالنوع ايضا كما على الواحد بالشخص لان
المعلول الواحد بالنوع عند توارد المستقلتين عليه اما ان لذاته مفتقرا
الى علة معينة منهما اولا لا سبيل الى الثاني لامتناع ان يستغني المعلول لذاته
عن علته ولا الى الاول والا يجب احتياج كل واحد من حصصه الى تلك العلة
المعينة لان احتياج المعلول الواحد بالنوع في ذاته اليها بناء على وجوب اتحاد
مقتضى الطبيعة الواحدة النوعية وعند ذلك يلزم في الواحد بالنوع ما لزم في
الواحد بالشخص من الاحتياج والاستغناء قلنا المعلول الواحد بالنوع يقتضي
لذاته الاحتياج الى علة ما من العلل من غير تعيين لان التعيين من جانب
العلة لا من جانب المعلول اي يجب ان يكون لكل علة معينة معلولا معينا دون
العكس ح يحصل عند التوارد على الواحد بالنوع حصة منها بعلة معينة واخرى
باخرى ويكون المعلول الواحد بالنوع الذي هو طبيعة واحدة نوعية مستغنية
عن كل واحد منها محتاجا الى ما في ضمن كل منها من القدر المشترك ولا يلزم الاحتياج
والاستغناء على هذا الاندفاع ولقائل ان يقول انك التزمت في هذا الجواب
عدم احتياج المعلول لذاته الى علة معينة وذلك يستلزم جواز التوارد على
الواحد بالشخص لانه اذا كان كذلك يكون المعلول الواحد بالشخص لذاته محتاجا
الى ما في ضمن العلتين المتواردتين من القدر المشترك وعلى هذا لا يلزم استغناؤه





اصلا لان الاحتياج الى القدر المشترك لازم ضرورة قال ويعلل الى الآخر
اقول لما علمت ان من العلل العلة الفاعلية اراد ان يبين ان الفاعل
البسيط هل يجوز ان يكون مصدرا لاثرين ام لا اختلف الاصحاب والحكماء
فيه فقال الاصحاب بالجواز بناء على ما مهدوا من اصلهم وهو ان لا مؤثر في
الوجود الا الله والحكماء بالامتناع عند اتحاد الآلات والقوابل والشرائط
لانهم ذهبوا الى ان صدور كل اثر من الفاعل يستدعي حصول شيء فيه ولهذا
وقع في عباراتهم للفاعل من الفعل شيء فلزم عليهم القول بتكثره والا يلزم التكثر
في الواحد البسيط بخلاف الاصحاب فانهم ذهبوا الى ان تعدد الآثار لا يستلزم
حصول صفات متعددة في المؤثر فقالوا بالجواز وتمسكوا بان التحيز وقبول
الاعراض عرضان مختلفان قائمان بالجسم وان الواحد البسيط معلولان له
لان الجسمية علة للتحيز من حيث انه متحيز ولقبول الاعراض من جهة حلول
الاعراض فيه وقيامها به فيكون الجسم الواحد البسيط مصدرا لاثرين مختلفين
باعتبارين مختلفين وهذا غير متنازع فيه لانا نقول قابلية الجسم لقبول
الاعراض وقابليته للتحيز امران متغايران مستندان اليه من غير اختلاف
اعتبار والحكماء تمسكوا بثلثة اوجه الاول ان الواحد البسيط من حيث
انه واحد لو كان مصدرا لاثرين مختلفين وهما ب وج يكون مفهوم كونه
مصدرا لب غير مفهوم كونه مصدرا لج لامكان تعقل كل منهما بدون الآخر
فنحن نردد ونقول اما ان يكون احد المفهومين المتغايرين او كلاهما داخلا
في الواحد البسيط او خارجا فعلى الاول يلزم التركيب وعلى الثاني يكون
المفهومان معلولين له لان كل عارض معلول لمعروضه فننقل الكلام
الى مصدريته لاحد هذين المفهومين فيلزم اما التركيب او التسلسل

وكل منهما باطل اما التركيب فلانا فرضنا المصدر بسيطا هذا واما التسلسل فلما سيجيء
فكذا كونه مصدرا للاثنين الثاني ان كل واحد من افراد الناس يحكم بالمغايرة
بين النارية والمائية نظرا الى اختلاف آثارهما فلو لم يكن استلزام اختلاف
الآثار واختلاف المؤثرات مركوزا في الطباع والعقول لما كان الامر كذلك
الثالث ان الواحد البسيط لو كان مصدرا للاثنين وقد فرضناهما آ و ب
يلزم التناقض لان صدور ب يحمل على صدور لا آ فعلى تقدير صدورهما عن
الواحد البسيط معا يصدق عليه صدور آ ولا آ وهو تناقض والجواب
عن الاول ان المصدرية من الامور الاعتبارية فلا يصح ما قلتم من الترديد
وهو ان مصدرية الاثنين او احدهما اما ان تكون داخلة او خارجة لانا
نختار انهما خارجتان ولا يلزم ما قلتم من معلوليتهما للواحد البسيط لان
الامور الاعتبارية ليس لها احتياج الى محل تكون علة لها وايضا الترديد
متفرع على ان تكون المصدرية من الامور الثبوتية حتى تستلزم محلا
تكون علة لها وليس كذلك وايضا يلزم مما قلتم ان لا تكون الواحد البسيط
مصدرا للشيء اصلا وانتم قائلون بخلافه بيان اللزوم ان الفاعل البسيط
لو كان مصدرا للشيء فاما ان تكون كونه مصدرا له داخلا فيه او خارجا عنه
وعلى التقديرين يلزم التركيب او التسلسل بعين ما قلتم وعن الثاني انا
لا نم ان الاستدلال على المغايرة بين المائية والنارية بواسطة اختلاف الآثار
بل بواسطة تخلفها فانا لما وجدنا الماء متخلفة عنه الحرارة والنار متخلفة
عنها البرودة جزمنا بالمغايرة بينهما فالدال على المغايرة التخلف لا الاختلاف
حتى يتم مطلوبكم وعن الثالث ان نقيض صدور آ ليس صدور لا آ بل لا صدور
آ فلا يكون تناقض قال قالوا الواحد امور الحكماء فرعوا





على امتناع كون الواحد البسيط مصدرا للاثنين كما علمت مذهبهم مسائل
وهي ان الواحد البسيط لا يكون قابلا وفاعلا معا لشيء واحد لان القابلية
والفاعلية اثران مختلفان فان النسبة بالاعتبار الاول مستفيد وبالاعتبار
الثاني مفيد فلو كان الواحد البسيط قابلا وفاعلا معا يلزم ان يكون مبدا
لاثرين مختلفين القابلية والفاعلية وقد بينا امتناعه والجواب ظاهر
لم يتعرضه الاستاد المحقق رحمه الله وهو ان القابلية والفاعلية
امران اعتباريان فلا يصح الترديد كما سمعت في المصدرية واستدلوا
ثانيا بان نسبة القابل الى مقبوله بالامكان لانه لا معنى لقابلية الشيء للشيء
الا امكان اتصافه به ونسبة الفاعل الى معلوله بالوجوب لوجوب وجود
المعلول عند وجود فاعله فلو كان الواحد البسيط قابلا وفاعلا معا لشيء
واحد يلزم ان يكون ذلك الشيء الواحد بالنسبة اليه واجبا وممكنا معا
والوجوب والامكان متنافيان فيلزم اجتماع المتنافيين واليه اشار
بقوله ولتنافي كيفيتي النسبتين اي نسبتي الفعل والقبول والجواب
منع تنافي النسبتين في هذه الصورة بسبب اختلاف الجهتين فان
الشيء الواحد يمكن ان يكون واجبا من جهة انه معلول وممكنا من جهة انه
مقبول فلا يلزم منافاة وبما قال الامام من الجواب بان المراد بالامكان
هنا الامكان العام وهو لا ينافي الوجوب اجاب الاستاد المحقق
بان الامكان في هذه الصورة غير مناف للامكان الخاص بل شامل
له ولذلك جاز ان يقال يمكن عدم المقبول من حيث انه مقبول وحينئذ
يتم الدليل الذي اوردناه على لزوم التنافي ايضا اذ نقول لو كان الشيء الواحد
قابلا وفاعلا معا لشيء واحد يتعين ان يكون نسبة الفاعل اليه بالوجوب ولا يتعين

ان يكون نسبة القابل كذلك فيلزم تعين الوجوب ولا تعينه هذا خلف الا ان نتمسك
بما قلنا اولا من تغاير الجهتين وح لا يكون هذا البحث الجواب مفيدا فائدة
ولا يفيد قوة الى آخره اقول المقصود من هذا بيان ان القوى الجسمانية
يمتنع ان يكون مبدأ لآثار غير متناهية اعم من ان يكون لا تناهيها بحسب
الشدة او المدة او العدد وتحقيقه موقوف على تمهيد مقدمة وهي ان
تلك القوى اما ان يكون طبيعية او قسرية فالطبيعية يجب ان يكون قابلية
الجسم الكبير لتحريكها اياه كقابلية الجسم الصغير من غير تفاوت لان
التفاوت اما ان يكون للجسمية ولوازمها او لغيرهما لا سبيل الى الاول لاشتراك
الكبير والصغير في مجرد الجسمية ضرورة وفي لوازمها لاستلزام الاشتراك
في الملزوم الاشتراك في اللازم ولا الى الثاني لان المغاير للجسمية ولوازمها الموجب
للتفاوت بين الجسم الصغير والكبير في الحركة اما ان يكون معاوقا طبيعيا
او قسريا وكل منهما غير جائز فالاول لامتناع ان يكون الطبع معاوقا
معاوقا للحركة الطبيعية والثاني لعدم القواسر لان الغرض كون الحركة
طبيعية فثبت من ذلك عدم تفاوت الكبير والصغير في قابلية الحركة
الطبيعية فلو وقع بين الجسمين المتحركين حركة طبيعية تفاوت يكون
بالفاعل لا القابل والقسرية يجب ان يكون الجسم الصغير اقبل لتحريكها
من الكبير لان الجسم اذا حركه قوة قسرية يكون طبيعته معاوقة لتلك الحركة
ضرورة ولا شك ان المعاوقة في الكبير اكثر منها في الصغير لاشتمال الكبير
على ما يشتمل عليه الصغير بزيادة وكلما كان معاوق الحركة اقل كان الجسم
المتحرك بها اقبل اذا مهدنا ذلك فنقول يمتنع ان يقوى القوى الجسمانية
على تحريكات غير متناهية طبيعية كانت او قسرية اما الطبيعية فلانا





لو فرضنا قوة طبيعية يحرك جسما من مبدأ معين الى غير النهاية وقوة اخرى اقل
منها يحركه لجسم آخر من المبدأ المفروض فان حركة الصغرى حركات متناهية
يكون الكبرى كذلك لانها زائدة عليها بمتناه لما ثبت من تناهي مقادير الاجسام
والزائد على المتناهي بمتناه متناه وقد فرضناها غير متناهية وان
حركة الصغرى حركات غير متناهية يجب ان يكون حركة الكبرى زائدة عليها
لانك علمت في المقدمة اشتراكهما في القابلية واختلافهما في الفاعلية
فلو لم يكن حركة الكبرى زائدة يلزم ان يكون الجزء مساويا للكل او زائدا عليه
وكل منهما باطل واذا كانت حركة الكبرى زائدة فيظهر بينهما التفاوت ولا يجوز
ان يكون التفاوت في المبدأ لان المفروض انه واحد فتعين ان يكون من جهة
اللاتناهي ولا يعقل بين الزائد والناقص الا بان ينقطع الناقص ويبقى
الزائد بعده فيلزم انقطاع الناقص وتناهيه وقد فرضناه غير متناه
هذا خلف واما القسرية فلانا لو فرضنا قوة قسرية يحركه لجسم من مبدأ الى
غير النهاية واخرى مساوية للاولى يحركه لجسم اصغر من الاول من المبدأ
المفروض يجب ان يكون حركة الثاني ازيد من الاول لانك علمت في المقدمة
ان معاوقة الصغير اقل من معاوقة الكبير فلو لم يكن حركة الصغير ازيد
من حركة الكبير لكان وجود المعاوق وعدمه على السواء فيلزم انقطاع حركة
الكبير بعين ما ثبت في الطبيعية وقد فرضناها غير متناهية هذا خلف
فعلم من ذلك امتناع كون القوى الجسمانية مبدأ التحريكات وآثار غير متناهية
وهو المطلوب هذا ما قاله الحكماء وفيه نظر لان الدليل المذكور مبني على
ان يكون جزء القوة قوة وان يكون قوة الجزء جزءا لقوة الكل والى هذا اشار
بقوله وحفظ النسبة والكل منهما ممنوع وايضا هذا منقوض باصل اصولهم

وهو انهم قالوا بان دورات القمر اكثر من دورات زحل فلو كان قابلا
للزيادة والنقصان موجبا للتناهي يلزم تناهيهما وهم قائلون بخلافه
لا يقال المحكوم عليه بالزيادة والنقصان يجب ان يكون ثبوتيا وجميع الدورات
الماضية غير ثابت لانا نقول هذا بعينه جار في الحركتين ايضا قال
والدور الى آخره اقول اعلم ان الدور وهو كون الشيء علة لعلته اعم من
ان يكون بواسطة كما يكون آ علة لب وب علة لج وج علة لا وهو الدور المضمر
او من غير واسطة كما يكون ا علة لب وب علة لا وهو الدور المصرح
باطل لان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته يكون متقدما عليها
وهي ايضا متقدمة عليه لانها علة له فيلزم تقدم الشيء على نفسه محال ضرورة قوله
وتقدم العلة ضروري جواب عن سؤال مقدر تقرير السؤال ان يقال ما المراد
بالتقدم في قولكم العلة متقدمة على المعلول ان اردتم به العلية حتى يكون معنى تقدم
العلة على المعلول كونها متصفة بالعلية لا المعلولية يكون قولكم في بيان الخلف
لزم تقدم الشيء على نفسه جاريا مجرى قولكم لزم كون الشيء علة لعلته وح نمنع استحالة
ذلك لان النزاع انما وقع فيه وان اردتم به غير العلية فعليكم التصوير ثم التقرير
بحيث يلزم الخلف فانا من وراء المنع في كل من مقام التصوير والتقرير و
الجواب ان معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول ان بديهة العقل حاكمة بان
العلة لم توجد اولا وبالذات لم يمتنع ان توجد المعلول وتحصل ولذلك يصح
ان يقال وجد العلة ثم المعلول من غير عكس فلا يقال تحرك الخاتم ثم
اليد بل اليد ثم الخاتم والتقدم بهذا المعنى ضروري تصورا وتصديقا فالمنكر
مكابر قال وكذا التسلسل الى آخره اقول لما فرغ من ابطال
الدور شرع في ابطال التسلسل وهو استناد الممكن الى علة وتلك الى





علة اخرى وهلم جرا الى غير النهاية واستدل عليه بخمسة اوجه الاول
انا نأخذ جميع السلسلة بحيث لا يخرج عنها فرد من افرادها ويدخل فيها غيرها
ونقول يجب ان يكون جميع هذه السلسلة موجودة لانها لو كانت معدومة
فاقلها ان يكون انعدامها بسبب انعدام جزء من اجزائها وح يكون فرد
من افرادها خارجا عن كل واحد واحد من اجزائها الموجودة وهو
الجزء المعدوم فلم يكن السلسلة مشتملة على كل واحد واحد من اجزائها
من اجزائها الموجودة وقد اخذناها كذلك هذا خلف واذا كانت موجودة فلم يكن
واجبة لاحتياجها الى كل واحد واحد من اجزائها المغايرة لها والاحتياج
الى الغير آية الامكان فيكون ممكنة وكل ممكن لا بد له من علة فلا بد لهذه
السلسلة من علة ويجب ان يكون تلك العلة خارجة عن جميع هذه السلسلة
لانها لو لم يكن خارجة فاما ان يكون نفس السلسلة او جزءا من اجزائها
لا سبيل الى الاول وهو ظاهر لامتناع تعليل الشيء بنفسه ولا الى الثاني
لان علة الجملة يمكن ان يكون علة لكل واحد واحد من اجزائها فلو امكن
ان يكون علة الجملة جزءا من اجزائها لامكن كون الشيء علة لنفسه وهو غير
ممكن وكذا يجب ان توجد جزءا من اجزاء هذه السلسلة لانها لو لم يكن
موجبة لجزء من اجزائها اصلا لامكن حصول الجملة عند حصول كل واحد
واحد من اجزائها بدون ان يكون لهذه العلة دخل في وجودها فلم يكن العلة
علة فيلزم ح استناد جزء من اجزاء السلسلة الى علة خارجة عنها
وعند ذلك يتحقق ما هو مغاير لجميع اجزاء السلسلة خارجة عنها فلا مدخل
في السلسلة غيرها والتعديد بخلافه فافهم فانه برهان بديع ما وجدناه
في كلام غير الاستاد المحقق رحمه الله الثاني برهان التطبيق وهو من

البراهين المشهورة بين القوم ذكروه بعبارات مختلفة وذكره الاستاذ
المحقق رحمه الله في المواقف بعبارة لطيفة لامزيد عليها ومعنى هذه الثاني
انا نفرض من معلول ما الى غير النهاية جملة ومما قبله بمتناه جملة اخرى
ثم نطبق الجملتين من ذلك المبدا فالاول بالاول والثاني بالثاني وهلم
جرا فان كان بازاء واحد من الزائدة واحد من الناقصة كانت الناقصة
كالزائدة هذا خلف وان لا وجد من الزائدة ما لا يوجد بازائه في الناقصة شيء فعلى
ينقطع الناقصة فيكون متناهية والزائدة لا يزيد عليها الا بمتناه والزائد على
المتناهي بمتناه متناه فيلزم انقطاعها وتناهيها هذا هو العمدة في ابطال
التسلسل ونقض بنقض اجمالي تقريره ان دليلكم بجميع مقدماته غير صحيح
لتخلف الحكم عنه في مراتب الاعداد لانه جار فيها مع انها غير متناهية وجه
جريانه فيها ان يقال لو كان العدد غير متناه لنا ان ناخذ من مرتبة الاحاد
الى غير النهاية جملة ومن مرتبة العشرات الى غير النهاية جملة اخرى فتكون
الجملة الاولى زائدة والثانية ناقصة بالضرورة فنطبق بينهما ونقول ما قلتم
بعينه في سلسلة الممكنات والجواب بالفرق بين الصورتين بان الجملتين
اللتين اخذناهما في سلسلة الممكنات والجواب بالفرق بين الصورتين
بان الجملتين اللتين اخذناهما في سلسلة الممكنات وفرضنا التطبيق
بينهما كانتا جملتين حقيقيتين موجودتين في نفس الامر لان احادهما
مع كل واحد واحد من الممكنات امور محققة موجودة بخلاف الجملتين
الماخوذتين في مراتب الاعداد فانهما ليستا من الامور الحقيقية
الموجودة في نفس الامر لان العدد امر اعتباري عقلي واللازم من
البرهان في سلسلة الممكنات تكون مساواة الناقصة الزائدة او انقطاع



ما لا يتناهى في نفس الامر واستحالته في نفس الامر بديهية واللازم منه
في مراتب الاعداد كون الناقصة مساوية للزائدة او انقطاع ما لا يتناهى
بمجرد الفرض ومحض التوهم وعند ذلك لا استحالة فان للوهم توهم المساواة
بين الناقصة والزائدة او انقطاع ما لا يتناهى اذ لا حجر في التصورات
والتوهمات فيتم الدليل في سلسلة الممكنات لا في مراتب الاعداد فيندفع
النقض هذا معنى قوله وقد ضبطها وجود اجاب الحكماء عن ذلك النقض
بان شرطوا في استحالة التسلسل ان يكون اجزاء السلسلة موجودة معا
وليس في مراتب الاعداد كذلك لحصولها على سبيل التعاقب وفيه ما فيه
لان برهان التطبيق يدل على استحالة التسلسل فيما لا يكون اجزاء
السلسلة موجودة معا دلالته على الاستحالة فيما يكون اجزاؤها كذلك
فاعتبار الشرط موجب لتخصيص المدلول مع التعميم في الدليل وهذا
هو عين الاعتراف بفساد الدليل لتخلف الحكم عنه بالضرورة ولا يخفى
عليك فساد ما شرطوا انضمام الترتب بين اجزاء السلسلة لدفع النقض
بالنفوس الناطقة كما سمعت بعينه ولذلك قال الاستاذ المحقق في جواب
النقض وقد ضبطها وجود من غير تعرض لشرط المعية بين الاجزاء و
الترتيب بينها الثالث ان يقال لو تسلسلت العلل والمعلولات
الى غير النهاية يلزم تناهي ما لا يتناهى لان ما بين هذا المعلول وبين كل علة يكون
متناهيا ضرورة انحصاره بين حاصرين فيكون الكل متناهيا لانه لا يزيد
على الماخوذ بين كل واحد واحد من اجزاء السلسلة وعلة الا بواحد
والزائد على المتناهي بالمتناهي متناه واعلم ان صاحب هذا الدليل وهو
شيخ شهاب الدين المقتول قال هذا دليل لا بد له من حدس فعليك

بالتأمل والحدس ومما يوضح تمثيل اورده الاستاد المحقق في المواقف
بهذه العبارة فانه اذا كان نسبة هذا الجزء من المسافة وكل جزء لا يزيد عليها
فرسخ يكون المجموع لا يزيد عليه فرسخ للاجزاء ضرورة فاحدس الرابع
ان يقال لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية يلزم ان يكون عدد
العلل زايدا على عدد المعلول لانا اذا اخذنا من المعلول الاخير سلسلة
الى غير النهاية يكون جميع اجزاء تلك السلسلة غير هذا المعلول الاخير علة
ومعلولا ايضا بالضرورة والمعلول الاخير الذي اخذنا ابتداء السلسلة منه معلول
لما هو سابق عليه وليس بعلة لان العلة علة للاحق وليس للمعلول الاخير لاحق
والا لم يكن معلولا اخيرا لكن التالي باطل لان العلة والمعلول متضايفان
انما يعقل احدهما بالقياس الى الآخر فلابد ان يكون احدهما في مقابلة الآخر
وههنا ليس كذلك الخامس انا سنبين فيما بعد ان سلسلة الممكنات يجب
ان تنتهي بالواجب وعند ذلك يمتنع التسلسل بالضرورة ولا يخفى عليك ان
الاستدلال على امتناع التسلسل باثبات الواجب انما يكون بعد الاستدلال
على اثبات الواجب بدليل آخر غير امتناع التسلسل والا يلزم الدور
واليه اشار بقوله اذا اثبت بغيره قال والشرط الى آخره اقول
هذا هو الشروع في الفرق بين جزء العلة وشرطها وتعريفه فقال
شرط العلة ما يتوقف عليه تاثير العلة في المعلول لا ذات العلة ووجودها
كيبوسة الحطب فانها شرط لتاثير النار فيه لا لذاتها ووجودها وجزء
العلة ما يتوقف عليه ذات العلة ووجودها اي لا يكون للعلة تحقق ووجود
بدونه وهو ظاهر وانت تعلم مما قلنا في عدم المانع من انه بالحقيقة كاشف
عن امر وجودي كعدم الباب الكاشف عن وجود فضاء يمكن النفوذ فيه

وعدم

وعدم العمود الكاشف عن وجود هواء يتحرك فيه السقف فيكون مندرجا تحت
العلة على ان عدّه من جملة الشروط نوع مجاز قال وقال الى آخره اقول
هذا هو الشروع فيما قال اصحاب الحال من تعريف العلة والمعلول واقوى
ما قيل فيه قول القاضي فلذلك نقله الاستاد المحقق في الكتاب واقطع النظر
عن مقالة الغير وهو العلة صفة توجب لمحلها حكما اي صفة توجب لان يحكم
على محلها بحكم كالعلم الموجب لمحله وهو العالم ان يحكم عليه بانه عالم قوله صفة
يخرج الجواهر لانها ذوات لا صفات ومعنى الايجاب ان يحصل بين العلة ومعلولها
ترتب بحيث يصح ان يقال وجد هذه العلة ثم هذا المعلول قوله لمحلها بواسطة
اللام يدل على اختصاص ذلك الحكم بمحل الصفة التي هي علة لثبوت الحكم له من
غير ان يتجاوز الى غير محلها فلا يكون العلم والقدرة موجبتين للمعلوم والمقدور
حكما بل للعالم والقادر لان محلهما العالم والقادر لا المعلوم والمقدور وهذا
ما قاله القاضي وعرف غيره العلة باربعة تعريفات الاول العلة ما توجب
معلولها عقيبه بالاتصال اي يحصل معلولها عقيبه من غير تخلل زمان والثاني
العلة ما يكون المعلول به معللا اي يكون المعلول ثابتا به بحيث يصح ان
يقال وجد هذا المعلول لاجل هذه العلة والثالث العلة ما تغير حكم محلها
كالعلم المغير حكم العالم الذي هو محله لانه قبل حصول العلم لم يكن متصفا
بالعالمية فاتصف بعده وهذا هو معنى التغيير والرابع العلة ما يتجدد به الحكم كالارادة
التي يتجدد بها حال المريد والكل مطعون فالاول والثاني لانهما دوريان
لانهما لان المعلول ما يصدر عن العلة فتعريف العلة به يكون دورا بالضرورة
والثالث والرابع لانهما غير شاملين للصفات القديمة لامتناع التغير والتجدد
على القديم فلا يكونان جامعين قال وقيل الى آخره اقول قال بعض المعتزلة

قد توجب الصفة الموجبة لثبوت الحكم ثبوته لغير محلها غير قايل بما قال به التعلق
من الاختصاص بالمحل لقوله لمحلها لانهم قالوا الاعراض التي عروضها تابع لعروض
الحيوة كالعلم والقدرة مثلا اذا قامت بجزء من المحل يلزم اتصاف جميع ذلك المحل
بها واليه الاشارة بقوله كتوابع الحيوة وهذا هو القول باتصاف
غير محل الصفة اي العلة بالحكم المعلول بها واختلفوا في الحيوة بانها اذا
اذا قامت بجزء من المحل هل تتصف جميع المحل بها ام لا قال المحققون
منهم بالثاني لان في اتصاف غير محل الحيوة بها بعدا هذا معنى قوله لا هي عند محققيهم
اي لا الحيوة عند محققي المعتزلة وقال من لا تحصيل له منهم بالاول وفيه ذلك كذلك و
لذلك ذهب الاصحاب الى الاختصاص واحتجوا عليهم بان صفة العلم مثلا
لو لم يكن قايمة بمحلها فاما ان لا يكون قايمة بالمحل وهو ممتنع لوجوب قيام العرض
بمحل او يكون قايمة بمحل آخر غير محلها وهو ايضا ممتنع لامتناع ان يكون زيد
عالما بعلم قايم بعمرو بالضرورة وانت تعلم اطراد هذا في غير صفة العلم من القدرة
والارادة وغيرهما قال ومنهم من اي اقول اتفقت الاصحاب على ان
العلية من الامور الوجودية لكن اختلفوا في طريق ثبوته فمنهم من تمسك بالضرورة
فقال العلة سبب لامر ثبوتي لان المراد بالحكم في تقرير الثبوتي ويمتنع ان يكون العدم
المحض والنفي الصرف علة لامر ثبوتي ومنهم من سلك طريق الاستدلال
وقال لا يجوز ان تكون العلة عدمية لانها لو كانت كذلك يلزم كون العالمية
معللة بعلم معدوم وهو يستلزم جواز كون الجاهلية معللة بمعدوم لان الجهل علة (بجهل ح.)
الجاهلية والمعدوم ان العلة عدمية يلزم كون محلها وهو الشخص عالما وجاهلا
معا عند انعدامها هذا خلف والمعتمد مسلك الضرورة لان النزاع ليس
في ان العلم معدوم او لا بل في ان العلم الثابت للعالم الموصوف هو به



به عدمي ام لا والفرق بين كون الشيء الثابت عدميا وكونه منفيا معدوما من الظواهر
واعلم ان العلل العقلية وهي ما يكون العقل حاكما بكونه علة مطردة اي كلما وجدت
يجب ان يوجد الحكم المعلل بها من غير ان يكون ايجابها له مشروطا بشرط لانا نعلم
بديهة تحقق العالمية ووجوبها عند تحقق العلم ووجوده من غير ملاحظة شرط
هذا معنى قوله بلا شرط ومنعكسة ايضا اي كلما انتفت انتفى الحكم المعلل بها
لاستلزام انتفاء العلة انتفاء المعلول فعلم من هذا ان كل علة عقلية مطردة
ومنعكسة ويجب ان تعلم ان كل ما هو مطرد ومنعكس لم يلزم ان يكون علة
كالمعلول وكل واحد من المتضايفين فان المعلول كلما وجد وجد العلة وكلما
انتفى انتفت وكذا كل منهما فان وجود كل مضاف يستلزم وجود الآخر وانتفاؤه
يستلزم انتفاءه مع امتناع كون المعلول علة لما عرفت من امتناع الدور ومع
امتناع كون احد المتضايفين ايضا كذلك لان العلة متقدمة على المعلول وبين
المتضايفين معية وذهب بعضهم الى عدم انعكاسها في الغايب اي الله تعالى
لانهم قالوا يجوز تعليل الحكمين المختلفين فيه بعلة واحدة وان امكن الانفكاك بينهما
كالعالمية بالسواد والبياض بالعلم الواحد وعند جواز ذلك يلزم عدم الانعكاس
لانه اذا انتفى احد الحكمين المعللين دون الآخر انتفت العلة والا يلزم عدم
الاطراد ولا يجب انتفاء الباقي لان التقدير امكان انفكاكه عن الحكم الآخر
وهذا هو عدم الانعكاس لكن اتفق على انعكاسها في الشاهد اي فينا واعلم
ان العلة والمعلول عند مثبتي الاحوال مثلا زمان وحدة وتعددا اي يجب
ان يكون المعلول واحدا عند اتحاد العلة كما سمعت من مقالة الحكماء وكذا
يجب ان يكون المعلول متعددا عند تعدد العلة لما عرفت من امتناع التوارد
قال والشرط اي اقول هذا بيان الفرق بين علة الشيء وشرطه

وهو من وجوه الاول ان الشرط قد يكون شرطا لصفة كقابلية المحل فانها شرط
لوجود الاوصاف والاعراض بخلاف العلة فانها صفة عندهم فلا يكون علة
لها الثاني ان الشرط قد يكون محلا للمشروط كالجواهر فانها محال للاعراض و
شرايط لوجودها بخلاف العلة فانها صفة والصفة من قبيل الاحوال الثالث
ان الشرط قد لا ينطرد اى لا يلزم من وجوده وجود المشروط لجواز توقف المشروط
على شرط آخر بخلاف العلة فانها مطردة كما علمت الرابع ان الشرط اما يكون
خارجا بخلاف العلة كالصورية والمادية الخامس ان الشرط يجوز ان يكون عدميا
بخلاف العلة لامتناع كون العدمي علة لامر وجودي السادس ان التعاكس
في الشرايط غير ممتنع لجواز ان يصير الشئ مشروطا بما يكون مشروطا به كتعانق
اللبنتين فان كل واحد منهما مشروط بالآخر ولا يخفى عليك ان جواز التعاكس
في الشرايط ليس الا على تقدير عدم اشتراط التقدم في الشرط فانه لو شرط ذلك
لم يجز التعاكس في الشرايط بعين ما سمعت في العلل واليه الاشارة بقوله الا ان
يشترط التقدم قال الاعراض اي احوال اقول هذا هو القول في
البحث عن الاعراض والصفات فاعلم ان الاعراض والصفات عند
الاصحاب منقسمة بقسمين الاول الصفة النفسية وهى ما يدل على معنى لا يكون
تعقله بالقياس الى الغير كالتحيز والوجود الدالين على المعنيين القائمين بالحي
والموجود من غير ملاحظة الغير الثاني الصفة المعنوية وهى ما يدل على معنى لا
يعقل الا بالقياس الى الغير كالتحيز وقبول الاعراض الدالين على المعنيين
القائمين بالمتحيز وبما يقوم به العرض وهما لا يعقلان الا بالقياس الى الغير
وهو الحيز والعرض والمعتزلة قسموا الاعراض والصفات اربعة اقسام
الاول الصفة النفسية عرفها الجبائي بانها اخص الصفات كالنفس





وهي تكون الصفة النفسية مقومة وذاتية وقال بامتناع التعدد فيها بناء على
ما علمت من ان الفصل علة للجنس فلا يتعدد لامتناع التوارد واكثر المعتزلة
عرفوها بانها صفة يكون لازمة للماهية للماهية كالتحيز بالنسبة اللازمة
لماهية الانسان وعلى هذا يكون الصفة النفسية من الصفات الثابتة حالتي
الوجود والعدم لان لوازم الماهية كذلك ولا يكون ذاتية بل عرضية لازمة فلا يمتنع
التعدد فيها لجواز التعدد في اللوازم الثاني الصفة المعنوية وعرفوها
بانها ما يكون معللا بصفة اخرى كالتحيز المعلل بالتحيز وقال بعضهم المراد
بالصفة المعنوية هي الصفة التي يجوز انفكاكها عن الموصوف لانها معللة بعلة فعند
قطع النظر عن تلك العلة يمكن انفكاكها فليسمها بالصفة بالصفة الجائزة الثالث
الصفة التابعة للفاعل اى ما يكون ثبوته للموصوف بتوسط الفاعل لا لمجرد ذات
الموصوف كالحدوث العارض للحادث بتوسط المحدث لا لمجرد ذاته لان مجرد
ذات الحادث مع قطع النظر عن المحدث لو كان كافيا في حدوثه لم يحتج الحادث
الى الفاعل اصلا وينبغى ان تعلم ان هذه تغاير الصفة النفسية والمعنوية
ايضا اما النفسية فلانها ثابتة حالي الوجود والعدم كما علمت بخلافها واما المعنوية
فلانها معللة بالصفة بناء على ما علمت من تعريفها بخلاف هذه فانها معللة بالمحدث
وهو ذات لا صفة الرابع الصفة التابعة للحدوث اى الصفة التي لا يكون ثبوتها
للموصوف الا بعد حدوث الموصوف وهي على قسمين الاول ما يجب ثبوته للموصوف
كالتحيز وقبول الاعراض للجواهر فانهما واجبا الثبوت لها ممتنعا الارتفاع
عنها والثاني ما لا يكون كذلك بل يكون ممكن الثبوت تابعا للارادة ككون الفعل
طاعة ومعصية فان كلا من الطاعة والمعصية جائز الانفكاك عنه
وممكن الثبوت له بحسب الارادة وعدمها والى القسمين الاشارة بقوله

وجوبا او امكانا واختلف اصحاب الحال في الحسن بانه من الصفات الواجبة
الثبوت للموصوف او ممكنة الثبوت تابع للارادة فمن قال بان الحسن ذاتي
للاشياء اختار الاول لان الذاتيات واجبة الثبوت للذوات ومن قال بانه ليس
بذاتي اختار الثاني فثبوت الحسن لموصوفه يكون واجبا عند من قال بانه ذاتي
غير تابع للقدرة والارادة واليه اشار بقوله ودونها اي دون القدرة وممكنا عند
من قال بانه غير ذاتي تابع للقدرة والارادة واليه اشار بقوله بالقدرة قال
والعرض الى اخره اقول العرض عبارة عن موجود قايم بالجوهر كالسواد
الموجود القايم بالجسم الذي هو جوهر قوله موجود يخرج المعدومات وقوله
قايم بالجوهر الجواهر قوله وقد يختص اشارة الى تقسيم العرض وهو ان يقال
العرض اما ان يكون مختصا بالحي كالحيوة وما يتبعها من العلم والقدرة وغيرها
واما ان لا يكون مختصا بل يشمل الاحياء وغيرها وهي الاكوان الخمسة الحركة
والسكون والكون والاجتماع والافتراق والباقي من المحسوسات ويتعلم
تفصيل كل من ذلك ان شاء الله تع واعلم ان الاستقراء يدل على تناهي كل
واحد واحد من انواعهما وفي امكان اللاتناهي فيهما خلاف فمن قال بان
كل عدد يقبل الزيادة والنقصان فهو متناه ذهب الى التناهي بناء على
قبولها الزيادة والنقصان لان المعلومات ازيد على المقدورات لان
الممتنعات معلومة وليست بمقدورة لاشتراط القدرة بالامكان
ومن قال بانه ليس عدد اولى من عدد ذهب الى اللاتناهي حذرا عن التحكم
وكل من الوجهين لضعف ماخذه ضعيف اما الاول فلانتقاض قولهم
كل عدد يقبل الزيادة والنقصان فهو متناه بمراتب الاعداد كما مر سابقا
واما الثاني فلان قولهم ليس عدد اولى من عدد ليس من المقدمات





القطعية بل من المشهورات فيرد عليهم ان يقال ان اريد به عدم الاولوية في
نفس الامر فممنوع وان اريد به عدم الاولوية عندنا غير مفيد فالحق التوقف
ولذلك اختاره الاستاد المحقق في الكتاب والمواقف ايضا قال والحكماء الى اخره
اقول قالت الحكماء بانحصار الاعراض في تسع مقولات وعمدتهم في الحصر
الاستقراء قالوا استقرينا فلم نجد الاعراض غير هذه المقولات فقالوا
العرض اما ان يقبل القسمة لذاته اولا فالاول الكم وهو عرض يقبل القسمة لذاته
قوله يقبل القسمة لذاته يخرج ما لا يقبل لذاته بل بتوسط الكم كالجسم القابل
للانقسام لا لذاته بل لانه محل للكمية والمقدار والمراد بالقسمة ما يفرض فيه
شيء غير شيء لا ما ينقسم الى الاجزاء المشتركة في الحدود كما قال الامام واعترض
بانه غير جامع لخروج المنفصل كالعدد وهو على قسمين متصل ومنفصل
لانه اما ان ينقسم الى اجزاء تشترك في حد واحد يكون بداية لاحد الجزئين ونهاية
للآخر كالزمان المنقسم الى الماضي والمستقبل المشتركين في الحال الذي هو
بداية المستقبل ونهاية الماضي وكالخط المنقسم بقسمين مشتركين في النقطة
التي هي بداية احد القسمين ونهاية الآخر فهو المتصل واما ان لا يكون كذلك
كالعدد فهو المنفصل والثاني اما ان يقتضي النسبة لذاته اي يكون مفهومه
معقولا بالقياس الى الغير اولا فالاول العرض النسبي وله سبعة اقسام
الاول الاين وهو حصول الجسم في المكان اي الحيز الذي يخصه ويقال
للجسم الحاصل في البيت او البلد مجازا الثاني متى وهو الحصول في الزمان
ككون الكسوف في زمان كذا او في طرفه كالحروف الآنية قوله في الزمان
يخرج الاين الثالث الوضع وهو هيئة تعرض للشيء بسبب نسبة اجزائه بعضها
الى بعض والى الامور الخارجية كالقيام مثلا فانه هيئة عارضة للقايم

بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض وهي كون راسه من فوق ورجليه من تحت والى
الامور الخارجية ككون الراس الى السماء والرجل الى الارض وانت تعلم عدم
جواز الاكتفاء بالنسبة الاولى والا يلزم ان يكون للاركاس قياما والوضع يطلق
ايضا على كون الشيء مشارا اليه بالاشارة الحسية وعلى هذا يكون النقطة ذات
وضع دون الوحدة وعلى الهيئة العارضة بتوسط نسبة الاجزاء بعضها الى
بعض فقط من غير ان يعتبر النسبة الى الخارج والمراد هنا هو المعنى الاول
والوضع بذلك المعنى يسمى الوضع بمعنى المقولة الرابع الملك ويقال له الجدة ايضا
وهو هيئة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص
فانهما هيئتان حاصلتان للمتعمم والمتقمص بسبب ما يحيط به من العمامة و
القميص قوله بسبب ما يحيط به احتراز عما لا يحيط به كالدرهم الذي يكون
في يد زيد وقوله ينتقل بانتقاله احتراز عن المحيط الغير المنتقل بانتقال
محاطه كالبيت واعلم ان المراد بالانتقال اعم من ان يكون طبعيا كالاهاب
او لا مثل ما قلنا من التعمم والتقمص واعم من ان يكون محيطا بالكل كالثوب
او بالبعض كالخاتم الخامس الاضافة اي النسبة المتكررة وهي النسبة العارضة
للشيء بالقياس الى نسبة اخرى كالابوة التي هي نسبة عارضة للاب بالقياس الى
البنوة التي هي ايضا نسبة ومما ينبغي ان تعلم في هذا الموضع الفرق بين النسبة والاضافة
اي النسبة المتكررة وهو ان يقال اذا اعتبرنا نسبة فلا بد من ان نعتبر مع
ذات او مع نسبة اخرى فالاول النسبة كما اذا اعتبرنا التسخن
مع ذات المتسخن والثاني الاضافة والنسبة المتكررة وبالجملة النسبة المنسوبة
الى الذات النسبة والى نسبة اخرى النسبة المتكررة والاضافة وبذلك يشهد
لفظ المتكررة فافهم فان هذا مما طول فيه الكلام والاستاد المحقق لخصه





على هذا الوجه السادس ان يفعل وهو التأثير كالمسخن ما دام يسخن السابع
ان ينفعل وهو التأثر كالمتسخن ما دام يتسخن والتعبير عن هاتين المقولتين
بان يفعل وان ينفعل دون الفعل والانفعال بسبب ان ان يفعل وان ينفعل
انما يطلقان حالة التأثير والتأثر حالة انقراضهما وانقطاعهما ايضا كما يقال
عند انتفاء القطع قد قطع هذا فهما اوليان بالاطلاق والثاني الكيف وهو عرض
لا يقبل لذاته القسمة ولا النسبة قوله لا يقبل القسمة لذاته يخرج الكم وقوله ولا
النسبة يخرج الاعراض النسبية قوله ولا يرد الوحدة والنقطة جواب عن سؤال
مقدر وهو ان قسمة الاعراض الى هذه التسع غير حاصر لان الوحدة والنقطة
عرضان وليستا بواحد منها وهو ظاهر والجواب ان المراد بالاعراض الموجودات
كما بينها في تعريف العرض بقولنا موجود وهما غير موجودتين فلا يكون
خروجهما قادحا في الحصر قال لكن الى الحصر اقول يجب ان تعلم ان
هذه المقولات لم تثبت جنسيتها لما تحتها لانها انما يكون كذلك اذا كانت الامور
المندرجة تحتها امورا متخالفة بالحقيقة تحمل عليها المقولات بالتواطؤ وهو
وذلك غير معلوم لجواز ان يكون الاشياء المندرجة تحتها امورا متخالفة بالحقيقة
متفاوتة بالشدة والضعف تحمل عليها المقولات بالتشكيك فلم يكن جنسا
لما تقرر في موضعه من امتناع التفاوت في الماهيات واجزائها وقد جزم
بعض من اكابر العلماء بعدم جنسيتها لما تحتها وقال الامور المتفاوتة المندرجة
تحتها كالسواد والبياض مثلا اولى بالوجود من الامور الغير القارة كالحركة
والزمان فيكون الوجود وهو جنس المقولات اولى بالقار من غيرها فيكون
المقولات كذلك ضرورة فيكون حمل المقولات على ما تحتها حملا عرضيا متفاوتا
لا حملا ذاتيا متواطئا لامتناع التفاوت في الذاتيات وكذا لم يثبت المقولات

على تقدير ان يكون اجناسًا يكون عالية لانها انما تكون كذلك اذا كان ما تحتها اجناسًا
وهو غير معلوم لجواز ان يكون انواعًا حقيقية وعند ذلك يكون المقولات اجناسًا
اجناسًا مفردة لا عالية وهو ظاهر واتحاد المقولات في هذه التسع ايضًا
غير معلوم لجواز تحقق مقولة اخرى غيرها وان لم يظفر الحكماء بدليل يدل على
الحصر تمسكوا بالاستقراء فللخصم ان يقول التام ممنوع والناقص ليس بحجة
اللهم الا ان يراد بالتقسيم الضبط لا الحصر وايضًا العرض ليس جنسًا لما تحته
من المقولات لانه لو كان جنسًا لها لم يكن لنا احتياج في اثبات كونه عرضًا الى دليل
اذ لا نتصور ان نتصور الفرس ونشك في ثبوت الحيوانية له لكنا نحتاج اليه لانا
نشك في المقدار بعد تصوره انه عرض ام لا اقول يلزم من هذا ان لا يكون
الجوهر ايضًا جنسًا لما تحته بعين ما قلت في العرض لانا نشك ايضًا في جوهرية ما
تحته كالصورة الجسمية ولذلك قال بعض بانه عرض وآخر بانه جوهر وقد بينا
جنسية الجوهر لانا سنبين ان الجوهر ايضًا ليس جنسًا لما تحته قال
لم ينكر الى آخره اقول لما فرغ من تعريف العرض شرع في اثباته وهو
متفق عليه لم ينكره الا ابن كيسان فانه قال ليست الاعراض امورًا موجودة
محققة في نفس الامر بل مخيلة والقائلون بوجودها اتفقوا على امتناع
وجودها لا في محل الا شرذمة من المعتزلة كابي الهذيل العلاف ومن تابعه
فانه قال بان ارادة الباري عرض حادث لا في محل لامتناع كون الباري محلا
للحوادث ولا يخفى عليك ان كلا من مقالة ابن كيسان وابي الهذيل مما يحكم
ببطلانها بمجرد بديهة العقل قال ولا ينتقل الى آخره اقول اتفق المتكلمون
والحكماء على امتناع الانتقال على الاعراض واستدل المتكلمون بان الانتقال الذي
تابع للتحيز ومتفرع عليه لان الانتقال انما يكون من حيز الى آخر والعرض ليس بمتحيز

فيمتنع



فيمتنع عليه الانتقال والحكماء بان علة تشخص العرض محله فتشخص العرض
في محل يكون مغايرًا لتشخصه في محل آخر ضرورة وعند ذلك لم يكن المنتقل الى الحيز
الثاني عين ما كان في الاول بل مغايرًا فلا يتصور الانتقال لانا لا نعني بانتقال الاعراض
الا قيامها باعيانها لمحل بعد قيامها بمحل آخر اما بيان ان علة تشخص العرض يجب
ان يكون محله فبانه لو لم يكن كذلك لكان علة تشخص العرض اما ماهية العرض او الحال
فيه او ما ليس محلا ولا حالًا بل مفارقًا والكل باطل اما الاول لان ماهية العرض
لو كانت علة لتشخصه يلزم انحصار نوع العرض في شخص لكن الثاني باطل ضرورة
عدم انحصار نوع العرض في شخص واحد فالمقدم مثله بيان الملازمة ما سمعت
في بحث التعين ان الماهية اذا كانت علة للتشخص والتعين يلزم انحصار النوع
في الشخص لان الماهية الواحدة لا يصدر عنها الا تشخص واحد بناء على اتحاد
مقتضى الماهية الواحدة ومن التشخص الواحد انما يحصل شخص واحد والثاني
لان الحال في الاعراض انما يكون تشخصها بعد تشخص الاعراض لان الشيء ما لم يتشخص
لم يحل فيه شيء ضرورة فلو كانت الحال منها علة لتشخصاتها يلزم الدور ضرورة والثالث
لان المفارق نسبته الى الجميع على السواء فلا يجوز ان يخصص عرضًا بتشخص وآخر
باخر والا يلزم التحكم فتعين ان يكون علة تشخص العرض محله وعند ذلك يمتنع
الانتقال بالمعنى الذي سمعت بديهة وفي كل من الاستدلالين نظر ذكره الاستاذ
المحقق رحمه الله اما في الاول فلان ما قال المتكلمون من معنى الانتقال ليس
معنى انتقال العرض بل معنى انتقال الجوهر لان معنى انتقال العرض ان يقوم عرض
بعينه لمحل بعد قيامه بمحل آخر فلا يلزم ان يكون انتقال كل شيء تابعًا للتحيز بل
انتقال الجوهر فلا يلزم امتناع الانتقال على الاعراض واما في الثاني فلجواز
ان يكون علة تشخص كل عرض هويتها الخاصة به وليس الاتحاد الا على تقدير

ان يكون علة التشخص والتعين الطبيعة والماهية لا الهوية لان تشخص
هوية كل عرض يحصل بتشخص ومن هوية آخر آخر الى غير ذلك ح يلزم التعدد قوله
والرائحة جواب عن سؤال مقدر تقرير السؤال ان يقال القول بامتناع الانتقال
على الاعراض مكابرة وانكار للحس لانا نشاهد انتقال رائحة التفاح الى
ما يجاوره وحرارة النار الى ما تماسه وما هذا الا انتقال العرض والجواب انا
لا نم ان رائحة مجاور التفاح عين الرائحة التي كانت قائمة بالتفاح وحرارة
وحرارة مماس النار عين الحرارة التي كانت قائمة بالنار ولم لا يجوز ان يحدث
الفاعل المختار باختياره وارادته في مجاور التفاح ومماس النار رائحة و
حرارة اخريين غير القائمتين بالتفاح والنار او يفيض عليهما من العقل
الفعال رائحة وحرارة اخريين غير القائمتين بالتفاح والنار بسبب استعداد
فيهما حاصل من المجاورة قال ولا يقوم الى آخره اقول اختلف في
جواز قيام عرض بعرض قال المتكلمون بالامتناع والفلاسفة بالجواز و
استدل المتكلمون بوجهين الاول ان معنى قيام الشيء بالشيء ان يكون تحيزه
تابعا لتحيزه وليس للعرض حيز فضلا عن ان يكون شيء تابعا له في التحيز
والثاني ان العرض اذا قام بآخر لا يجوز ان يقوم ذلك الآخر بآخر الى غير النهاية
والا يلزم وجود اعراض غير متناهية لا في محل ووجود العرض لا في محل بديهي
الامتناع كما سمعت في ابطال قول ابي الهذيل فيجب الانتهاء الى جوهر يكون
محلا لجميع تلك الاعراض ح لا يكون عرض قائما بآخر بل الكل قائما بالجوهر
والكل منها محل البحث اما الاول فلوجهين الاول انا لا نم ان معنى قيام الشيء بالشيء
هو التبعية في التحيز بل الاختصاص الناعت اي الاختصاص القائم
بالمقوم به بحيث يوصف المقوم به بالقائم به والثاني لو كان معنى قيام



الشيء بالشيء التبعية في التحيز يلزم النقض اولا بالتحيز لان التحيز صفة للجوهر المتحيز
وقائم به ضرورة قيام الصفة بالموصوف وليس تابعا للجوهر في التحيز والا يلزم
ان يكون الشيء تابعا لنفسه لو كان التحيز المتبوع عين التحيز التابع والتسلسل
لو كان التحيز المتبوع غير التابع وثانيا بصفات الباري فانها قائمة به ضرورة مع
انه منزه عن ان يكون متحيزا واما الثاني فلانه اذا قام عرض بعرض وهو بآخر الى
ان ينتهي الى الجوهر الذي يكون مجموع الاعراض قائما به يلزم ان يكون عرض واسطة
في عروض عرض آخر لجوهر ضرورة وهذا هو المتنازع فيه فلا يكون هذا الدليل
منافيا لما قال به الخصم بل مثبتا له فيكون فاسدا والفلاسفة تمسكوا بالسرعة
والبطوء فقالوا هما عارضان للحركة قائمان بها لا بالجسم ولذلك يوصف بهما
الحركة فيقال حركة سريعة وبطيئة لا الجسم والحركة عرض فيلزم قيام العرض بالعرض
وهو المطلوب والجواب ان هذا غير صحيح لا على مذهبنا ولا على مذهبكم
اما على مذهبنا فلان السرعة والبطوء عندنا ليسا بعرضين لان العرض عندنا
موجود ووجودهما ممنوع واما على مذهبكم فلان الحركة السريعة والبطيئة
المندرجتين تحت مطلق الحركة يجوز الاختلاف بينهما ذاتا وحقيقة عندكم
لانكم جوزتم اشتراك الامور المتخالفة بحسب الحقيقة في لازم واحد والسرعة
والبطوء من الامور النسبية ولذلك يكون حركة سريعة بالنسبة الى حركة و
بطيئة بالنسبة الى اخرى فلا يكونان موجودين ح لا يكون الموجود في الخارج
الا تلك الانواع المختلفة حقايقها لا ان يكون السرعة والبطوء ايضا
موجودين قائمين بتلك الانواع من الحركة حتى يلزم ما قلتم من قيام العرض
بالعرض قال الشيخ الى آخره اقول ذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعري الى ان العرض لا يبقى زمانين اي يمتنع استمرار وجود العرض الخ

من زمان واحد وتخصيص كل عرض بوقت للفاعل المختار خلافا للفلاسفة فانهم قالوا
بجواز بقاء الاعراض واستدل الشيخ بوجهين الاول ان البقاء عرض قايم بذات
الباقي فلو جاز بقاء العرض يلزم قيام العرض بالعرض وقد بينا امتناعه وفيه منع
وهو ان يقال لا نم ان البقاء عرض لان العرض موجود عندكم ووجود البقاء ممنوع
الثاني ان العرض لو جاز بقاؤه امتنع عدمه وزواله لكن التالي باطل ضرورة جواز
انعدامه وزواله فالمقدم مثله بيان الملازمة ان العرض الباقي لو جاز زواله فعلة زواله
اما ان يكون ذاته او غيره والقسمان باطلان اما الاول فلان ذات العرض لو كان مقتضيا
لزواله وعدمه لما وجد ابتداء ضرورة واما الثاني فلان الغير الذي هو علة لعدمه
وزواله اما ان يكون امرا وجوديا موجبا لزواله كالضد الطاري فانه امر وجودي
يوجب طريانه زوال الضد الاخر او لا يكون موجبا لزواله بل معدما له ومزيلا
بالارادة والاختيار كالفاعل المختار او لا يكون امرا وجوديا بل عدميا كعدم
كعدم شرط من الشرايط والاقسام باسرها باطل اما الاول فلان طريان احد الضدين
مشروط بانتفاء الضد الاخر فلو كان علة لانتفائه يلزم الدور واما الثاني فلان
الفاعل المختار يجب صدور اثر عنه لانا لا نعني بالفاعل المختار الا ذلك والعدم نفي
محض لا يصلح ان يكون اثرا واما الثالث فلان الشرط الذي يكون زواله علة لزوال
العرض الباقي اما ان يكون عرضا فينتقل الكلام اليه ويتسلسل او جوهرا فيلزم
الدور لان بقاء الجوهر بالعرض كما سيجيء بعد من ان خلو الجوهر عن الاعراض
كلها موجب لزواله فلو كان عدمه موجبا لعدم العرض يكون الجوهر مشروطا بالعرض
والعرض مشروطا به وهو الدور وقوله فقيل اشارة الى الاعتراضات الواردة
على الدليل المذكور وهو من وجوه الاول ان زوال العرض الباقي يجوز ان يكون
لذاته ولا يلزم امتناع وجوده ابتداء وانما يلزم هذا لو كان ذاته مقتضيا لعدمه

في

61

في جميع الازمنة لم لا يجوز ان يكون مقتضيا لعدمه في الزمان الثالث لا الاول والثاني
فح يتصف العرض بالبقاء من غير اشكال الثاني ان يكون علة لزوال طريان الضد
ولا يلزم الدور لان اشتراط العدم في الشرط ممنوع وعلى تقدير المعية لا يكون الدور
مستحيلا لان المستحيل هو دور التقدم لا دور المعية كالحلقة فان حصول كل
جزء منه في حيز مشروط بخروج الاخر منه وكذا خروج الاخر من غير استحالة للمعية
الثالث ان يكون علة الزوال الفاعل المختار ولا يلزم ان لا يكون الفاعل المختار
فاعلا لان معنى زواله بالفاعل المختار انه لا يفعل لا ان يفعل عدمه حتى يلزم ما قلتم
الرابع ان العدم الذي هو لا يصلح ان يكون اثرا هو العدم المستمر لانه نفي محض لا العدم
الحادث الخامس ان يكون بقاء العرض الباقي مشروطا باعراض اخر متعاقبة
متبادلة الى ان ينتهي الى العرض الذي لا يكون له بدل فينتفي العرض الباقي بانتفائه
من غير لزوم التسلسل والدور قال النظام الى اخره اقول قال النظام
بامتناع بقاء الاجسام ايضا بعين ما سمعت من الدليل الذي ذكرنا في امتناع
بقاء الاعراض مع فيه ما علمت وانت تعلم من هذا ان الدليل يمكن ان ينتقض بالاجسام
نقضا اجماليا ويقال دليلكم لا يصح بجميع مقدماته والا يلزم امتناع بقاء الاجسام
ايضا بعين ما قلتم في الاعراض وهو ان يقال لو بقي الاجسام يمتنع زواله لان زواله
اما ان يكون لذاته او لغيره الى اخر الدليل وانتم قايلون بخلافه واحتجت الكرامية على
ان العالم غير قابل للعدم بعين هذا الدليل وقالوا الاجسام باقية ضرورة فيمتنع زواله
لان زواله اما ان يكون لذاته او لغيره الى اخره قال والانه لا يصوم الى اخره اقول بديهة
العقل حاكمة بامتناع قيام العرض الواحد بمحلين مختلفين اي يمتنع في العقل ان يكون
العرض الحال في هذا المحل عين العرض الحال في ذلك المحل كالجسم اي كما ان الضرورة
حاكمة بامتناع ان يكون الجسم الحاصل في هذا المكان عين الحاصل في ذلك المكان

مسـ

كذلك حاكمة بامتناع ان يكون العرض الحال في هذا المحل عين الحال في ذلك المحل واتفق
الكل على ذلك الا البعض من قدماء المتكلمين فانهم قالوا بان الجوار من الامور الاضافية فيه
عرض واحد قايم بالمتجاورين وكذا القرب بالمتقاربين والحق ان تجاور واحد
المتجاورين مماثل لتجاور الآخر ليس عينه فلا يكون الجوار عرضا واحدا قايما بالمتجاورين
وكذا تقارب المتقاربين هذا معنى قوله والاتحاد نوعي وقال ابو هاشم التاليف عرض
واحد قايم بجوهرين لا اكثر وقال في بيان الاول وهو ان التاليف عرض واحد
قايم بجوهرين انا نجد من بعض الاجسام ما يعسر انفكاكه وظاهر انه ليس الا لكمال
تاليف بين اجزاء تلك الاجسام فيكون التاليف مقتضيا لعسر الانفكاك فلا يكون
عدميا محضا لامتناع كونه مقتضيا لشيء فيكون صفة ثبوتية ولا بد له من ان يقوم بمحل
بمحل ولا يجوز قيامه بكل واحد واحد من الجزئين على الانفراد لامتناع التاليف
من غير اجتماع فيقوم بهما وهو المطلوب والجواب منع ان يكون عسر الانفكاك
للتاليف لم لا يجوز ان يكون بارادة القادر المختار وفي بيان الثاني وهو ان التاليف
لا يجوز ان يقوم باكثر من جوهرين ان التاليف بين الاجزاء الثلثة مثلا لو كان
قايما بالمجموع من الاجزاء الثلثة لانتفى بانتفائه وليس كذلك لحصول التاليف
بين الجزئين عند انتفاء الجزء الثالث فعلم من ذلك امتناع قيام التاليف
باكثر من جزئين وهو المطلوب والجواب ان التاليف بين الجزئين يغاير ما
كان بين المجموع من الاجزاء الثلثة مماثل له قال ــــ ثم الكم الى آخره اقول
هذا شروع في بيان خواص الكم وهي ثلث الاول قبول القسمة وهي اما وهمية
وهي ان يفرض في المقسوم شيء غير شيء واما فعلية اي فكية وهي الموجبة للانفصال
في الخارج وجه الانحصار ان قبول القسمة اما ان يكون موجبة للانفصال في الخارج
اولا فالاولى الفكية والثانية الوهمية فينبغي ان تعلم ان الكمية قابلة للقسمة الوهمية

وهو



وهو ظاهر لانا اذا اخذناها من حيث هي هي يمكن لنا فيه فرض شيء غير شيء
وغير قابلة للقسمة الانفكاكية لان انها بل يجب وجودها مع المقبول والكم لا يبقى
عند ورود القسمة الانفكاكية لان عند ورودها يزول الكم الذي كان قبل
ورودها ويحدث كمان آخران مغايران له لكنه يعد مادة المقسوم لان يرد
عليها القسمة الفكية ولم تبق معها لان المعد لا يجامع المعد له كالحركة التي تعد الجسم
الطبيعي للسكون في مكانه مع امتناع اجتماعها معه الثاني وجود العاد
فيه فان كل كم فيه ما يعده ويفنيه اما فعلا كالعدد فان كل عدد فيه ما لو حذف
منه مرة بعد اخرى لفنى العدد واقله الواحد او وهما كالمقدار فانه ليس فيه
بالفعل ما يعده ويفنيه بالمعنى الذي سبق في العدد ضرورة بل بالتوهم ولذلك
يعد الاشياء بالاذرع التي ذرع عنها والاشبار فقضية صحيحة الثالث
قبول المساواة وقبول مقابلتيها وهما الزيادة والنقصان وهذه الخاصة متفرعة
الخاصة الاول وهي قبول القسمة لان الحكم على الكم بالمساواة والزيادة والنقصان
ليس الا عند اتحاد الاجزاء وتساويها وانتقاصها قوله ومتصل الى
تقسيم الكم الى المتصل والمنفصل وهو ان يقال الكم اما متصل او منفصل لانه
اما ان ينقسم الى اجزاء تشترك في حد يكون فصلا مشتركا اي مبدأ لجزء ومنتهى
لآخر او لا الثاني المنفصل كالعدد والاول المتصل وهو اما قار الذات
اي يجتمع اجزاؤه في الوجود اولا فالثاني الزمان والاول المقدار وهو اما خط
او سطح او جسم لانه اما ان ينقسم في جهة واحدة اي الطول فهو الخط او جهتين
اي الطول والعرض فهو السطح او من جهات ثلث اي الطول والعرض والعمق
فهو الجسم فالخط هو الامتداد المنقسم في الطول والسطح الامتداد المنقسم
في الطول والعرض والجسم الامتداد المنقسم في الطول والعرض والعمق قوله

ويقال الطول اشارة الى بيان المعاني التي يقال عليها الامتدادات الجسمية اي
الطول والعرض والعمق فالطول يقال اولا للامتداد كيف ما كان ولاطول
الامتدادات وللامتداد المفروض اولا والعرض يقال للسطح ولاقصر
الامتدادات وللامتداد الثاني والعمق يقال للامتداد الثالث وللثخن مطلقا
اعم من ان يكون نازلا او صاعدا وقد يقال للثخن النازل وح يقال للثخن الصاعد
سمكا كما يقال عمق البير وسمك المنارة وكل من هذه الامتدادات يحمل على معان
اخر غير المذكورات كما يقال الطول للامتداد الآخذ من مركز العالم الى المحيط
ومن راس الانسان الى قدمه ومن راس ذوات الاربع الى موخرها والعرض
للامتداد الآخذ من يمين الانسان او ذوات الاربع الى شماله والعمق للامتداد
الآخذ من صدر الانسان الى ظهره ومن ظهر ذوات الاربع الى الارض ويجب ان
تعلم ان هذه المعاني منها ما هي كميات صرفة كالطول بمعنى الامتداد ومنها ما هي
كميات مع اضافة كالعرض بمعنى الامتداد المفروض ثانيا وقد يعتبر مع الامتداد
اضافة ثالثة كالاطول ورابعة كالاطول بالنسبة الى الغير قال والكم الى آخره
اقول هذا شروع في تقسيم الكم الى ما بالذات وما بالعرض فالكم بالذات ما ذكرناه الى تمام
سابقا من المقدار والزمان وغيرهما والكم الذي بالعرض اربعة اقسام الاول ما يكون
محلا للكم كالجسم الطبيعي الذي هو محل الجسم التعليمي الثاني ما يكون حالا بالكم
كالضوء فانه كيفية قايمة بالسطوح القايمة بالاجسام الثالث ما يكون حالا في
محل الكم كالسواد الحال في الجسم الذي هو محل الكم والى هذين القسمين اشار
بقوله او الحال في احدهما اي الحال في احد من الكم ومحله الرابع ما يكون متعلق
الكم كالعقول المتصفة بالتناهي واللاتناهي بحسب الآثار الصادرة عنها اذا
عرفت ذلك فاعلم ان ما سمعت من خواص الكم ثابتا امور تعرض الكم لذاته

ولايكون



ولا يكون عروضها لغيره الا لاجل واحد من هذه الاقسام المذكورة وهذا
غير مختص بالكم وخواصه بل جميع الاشياء التي يصح ثبوت شيء لشيء فثبوت
ذلك الشيء له بالذات ولغيره بالعرض كالشمس المقتضية للظهور الثابت
لغيرها بتوسطها ولها اولا وبالذات والا يلزم التسلسل ولذلك امثلة
جزئية في موارد جزئية لا يكاد ينحصر وقد يجتمع قسمان من الاقسام الاربعة
المذكورة في شيء واحد كالحركة فانها محل الزمان الذي هو مقدارها كما ستعلم
بعيد هذا وقايمة بالمسافة التي هي محل الكم فلقيامها بالمسافة يحكم عليها بالقلة
والكثرة لان قلة الحركة وكثرتها في مقابلة قلة المسافة وكثرتها ولقيام الزمان
الذي هو الكم بها يحكم عليها بالسرعة والبطوء لان سرعة الحركة وبطوءها
في مقابلة قلة الزمان وكثرته وقد يعرض الكم المنفصل المتصل كالذراع
عند التقسيم بالساعات فان العدد الذي هو كم منفصل يعرض له ويمكن ان
يكون الشيء الواحد كما بالذات وكما بالعرض كالزمان فانه كم في ذاته وكم بالعرض
ايضا لانه حال في الحركة التي هي الكم والحال في الكم كم بالعرض كما عرفت من
اقسام الكم بالعرض قال وانكر الى آخره اقول انكر المتكلمون وجود
العدد في الخارج خلافا للحكماء فانهم قالوا بوجوده وللمتكلمين في انكار
العدد مسلكان المسلك الاول الاستدلال على انتفاء الوحدة في الخارج
اولا حتى يلزم منه انتفاء العدد المتقوم بالوحدة ثانيا بالضرورة والى
هذا اللزوم اشار بقوله بعد بيان انتفاء الوحدة فكذا العدد والدال
على انتفاء الوحدة امران الاول ان الوحدة لو كانت موجودة لكانت واحدة
من الموجودات فيكون للوحدة وحدة ويلزم التسلسل والجواب ما سمعت
غير مرة الثاني ان الوحدة لو كانت موجودة لا يكون متصفا بالوجود

بل قائم بالجسم وكل جسم قابل للانقسام فيلزم انقسام الوحدة لاستلزام انقسام المحل
انقسام الحال لان الحال في شيء ان كان في جزء منه لم يكن محله ذلك الشيء بل جزؤه ولو
كان في كل اجزائه فاما بالتمام فيقوم الواحد بالكثير اولا بالتمام فيكون جزء منه قائما
بجزء وآخر بآخر وهو الانقسام وما قيل من ان انقسام المحل لا يستلزم
انقسام الحال الا اذا كان الحلول سريانيا غير صحيح لانا بينا ان الحال في الشيء
في الشيء يجب ان يكون جزؤه حالا في جزء من ذلك الشيء وآخر في آخر وهو الحلول
السرياني فلا حال في شيء الا ويجب ان يكون حلوله سريانيا وقد علمت الانقسام
على ذلك التقدير فيلزم انقسام الوحدة ضرورة وهو بين البطلان المسلك
الثاني الاستدلال ابتداء على ان العدد كثرة وكل كثرة عدمية فالعدد عدمية بيان
الصغرى ظاهر واما الكبرى فلان الكثرة لو كانت وجودية تكون عرضا قائما
بالكثير ضرورة قيامها به ان كان من حيث هو كثير يلزم قيام الواحد بالكثير وقد
عرفت بطلانه وان كان لا من حيث انه كثير بل من حيث انه معروض للهيئة الوحدانية
التي صار بها واحدا فيصل الكلام الى عروض تلك الوحدة له وقيامها به
فيلزم التسلسل قال والمقدار الى آخره اقول انكر المتكلمون المقدار
ايضا وقالوا بان ليس المقدار والامتداد امرا زائدا على الجسم قائما به بل داخلا فيه
وجزءا له لان وجود المقدار المتصل المنقسم الى اجزاء تشترك في الفصل المشترك
المبدا لاحد الجزئين والمنتهى للآخر انما يكون بعد نفي الجزء ضرورة والمتكلمون
قائلون بالجزء فانكروا المقدار المنافي له وقالت الحكماء بان المقدار امر متصل زائد
على الجسمية قائم بها ويسمى بالجسم التعليمي واحتجوا على اثباته بوجهين الاول ان
الجسم تتوارد عليها المقادير المتعاددة المختلفة كالشمعة مثلا اذا شكلناها باشكال
مختلفة بان جعلناها تارة كرة وتارة مكعبا الى غير ذلك من الاشكال ونحن

نعلم



نعلم بالضرورة بقاء حقيقة الجسمية في هذه الحالات وتغير المقادير وتبدلها والباقي
غير غير الباقي فيكون المقدار المتصل والامتداد المتغير المتبدل زايدا على حقيقة
الجسمية الباقية قائما بها وهو المطلوب والى هذا الاشارة بقوله كتوارد واجاب
المتكلمون بانا لا نم تجدد المقدار والامتداد عند تشكيل الشمعة لم لا يجوز ان يكون
المقدار في جميع الحالات امرا واحدا غير متجدد ولا يكون التغير والتفاوت الا بانتقال
الاجزاء من سمت الى سمت وح لا يلزم زيادة المقدار على الجسم وقيامها به الا
على تقدير نفي الجزء وهو النزاع الثاني ان الجسم يتخلخل وهو ازدياد مقدار
الجسم من غير انضمام اليه من الخارج ويتكاثف وهو انتقاص المقدار من غير
ان ينتقص منه شيء ونحن نعلم ضرورة بقاء حقيقة الجسم حالتي التخلخل والتكاثف
وتغير المقدار والامتداد والباقي يغاير الزايل فيكون المقدار مغايرا للجسمية
قائما به وهو المطلوب اجاب المتكلمون بان هذا ايضا فرع نفي الجزء لانه
مبني على اثبات الهيولى التي تتقدر تارة بمقدار صغير وتارة بكبير واثبات
الهيولى فرع نفي الجزء قال والزمان الى آخره اقول انكر المتكلمون
الزمان ايضا وقالوا بان الزمان ليس من الامور الموجودة في الخارج بل
هو امر اعتباري خلافا للحكماء واستدل المتكلمون على نفيه بوجهين
الاول ان الزمان لو كان موجودا في الخارج لكان بين اجزائه تقدم وتاخر
ضرورة كما بين اليوم والامس وذلك التقدم لا يكون شرفيا ورتبيا ووضعيا
وذاتيا فيكون زمانيا لانحصار التقدم عند الحكماء في الخمسة وح يكون للزمان
زمان فيلزم التسلسل ومع لزومه ايضا يلزم وجود زمان داخل في مجموع
الازمنة المتسلسلة وخارج عنه لان مجموع الازمنة لو وجد يجب بين اجزائه
التقدم والتاخر ضرورة ويجب ان يكون زمانيا بعين ما سمعت في بيان التسلسل

فالزمان الذي هو ظرف اجزاء المجموع يجب ان يكون داخلا في المجموع والا لم يكن
المجموع مجموعا وخارجا عنه ضرورة خروج الظرف وهذا تناقض الجواب
ان التقدم والتاخر في غير الزمان انما يتحقق بتوسطه وفي الزمان بالذات وانت
متفطن للقاعدة الثاني ان الزمان لو كان موجودا يجب ان يكون الحال
لانقراض الماضي وعدم تحقق المستقبل والحال الموجود يجب ان لا ينقسم
لانه لو انقسم يجب اجتماع اجزائه معا في الوجود الخارجي والا يلزم عدم ما فرضناه
موجودا واجتماع اجزائه معا بين البطلان للعلم الضروري بكونه غير قار فيجب
عدم الانقسام وهكذا نقول في كل جزء من اجزائه لامكان الحالية في كل منها وعند
ذلك يلزم تتالي الانات المستلزمة لاثبات الجزء وانتم قائلون بخلافه وانه لنا
التمسك بما قلتم من الدلايل على ابطال الجزء اللازم من وجود الزمان حتى يلزم
منه انتفاء الزمان لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم لا يقال هذا يدل على
عدم وجود الزمان في الحال ولا يلزم من عدم وجوده في الحال عدم وجوده مطلقا
لعدم استلزام انتفاء الخاص انتفاء العام لان العام اذا كان منحصرا في جزئيات
معينة محدودة يستلزم انتفاؤها ضرورة امتناع وجود العام من غير ان يكون
في ضمن الخاص نعم يتجه ان يقال مثل هذا ات في الحركة فلا يكون موجودة والانكار
وجودها انكار الضروري قال والتفاوت الى اخره اقول هذا اشارة
الى ما قاله الحكماء في اثبات الزمان وهو وجهان الاول انا اذا فرضنا جسما متحركا
بحد معين من السرعة في مسافة معينة وآخر متحركا ايضا على تلك المسافة
بعينها فاما ان يتوافق الحركتان في الابتداء والقطع والسرعة كلها او في السرعة
والقطع دون الابتداء او في السرعة والابتداء دون القطع او في الابتداء والقطع
دون السرعة فان كان الاول لا يكون تفاوت بين الحركتين في شيء من المسافة والسرعة

والبطوء



والبطوء وان كان الثاني والثالث يكون التفاوت بينهما بالمسافة لزيادة مسافة
السابق في الابتداء في الثاني ونقصان مسافة السابق في القطع في الثالث
وفي الرابع يكون التفاوت بالسرعة والبطوء والمسافة ايضا اما في السرعة
فللفرض واما في المسافة فلزيادة مسافة السريع على البطيء فحصل لنا من هذا
العلم بوجود تفاوت في الحركة مغاير للسرعة والبطوء لما عرفت من اتحادهما
مع اختلافه وغيرها دال الذات لانطباقه على الحركة وهو المراد بالزمان واعلم
ان القائل مع في الفرض الاول العلم بكون التفاوت قابلا للتساوي للمساواة
بين تفاوتي الجسمين المتحركين فيه وفي الثاني والثالث العلم بكونه قابلا للزيادة
والنقصان لزيادة تفاوت السابق في الثاني والمسبوق في الثالث والتنبيه ايضا
على المغايرة بينه وبين المسافة وفي الرابع العلم بانه مغاير للسرعة والمسافة ايضا
الثاني ان الاب متقدم على الابن تقدما لا يجامع البعدية وليس ذلك التقدم وجود
الاب ولا عدمه لامكان تعقلها بدونه ولا ذات الاب وجوهره لان السبق الاضافة
يمتنع ان يكون ذاتيا ويمتنع اتصاف الاب بكونه متقدما الا باعتبار لانا لو قطعنا
النظر عنه واخذنا ذات الاب من حيث هو هو لم يحكم العقل بكونه متقدما فذلك
التقدم والسبق المغاير لذات الاب ووجوده وعدمه الذي لا يحصل لحكم العقل
بكون الاب متقدما الا باعتباره هو الزمان والجواب عنهما ان التفاوت والتقدم
الذين تثبت وجود الزمان في الصورتين المذكورتين من الامور الاعتبارية
لانهما يعرضان العدم وعارض العدم يمتنع وجوده في الخارج ضرورة اما
الاول فلان ما بين يوم الطوفان وبعثة محمد عليه اكثر مما بينه وبين بعثة موسى عليه السلام
فالتفاوت عارض لما بين يوم الطوفان وبعثة محمد ولما بينه وبين بعثة موسى
مع انهما معدومان واما الثاني فلان عدم كل حادث متقدم على وجوده فالعدم

المعدم معروض للتقدم قال وقيل الى آخره اقول لما فرغ من انكار الزمان
ورد ما قاله الحكماء في اثباته شرع فيما قاله القوم في ماهية الزمان وهو وجوه
الاول انه جوهر مجرد لا يقبل العدم لذاته لانه لو عدم لكان عدمه بعد وجوده
بعدية لا تجامع القبلية وهي لا تكون الا بحصص الزمان ضرورة فيلزم تحقق الزمان
مع فرض عدمه والجواب وجوه الاول ان هذا يدل على امتناع عدمه بعد
وجوده لا على امتناع وجوده من اول الامر فلم لا يجوز ان يكون كذلك لا ان يكون
موجودا فيصير معدوما حتى يتوجه ما قلتم الثاني النقض بآخر اجزاء الزمان
كما سمعت سابقا الثالث انا لا نم ان عدمه لو كان بعد وجوده لكان متأخرا
وانما يلزم هذا لو امكن عروض التأخر للعدم وليس كذلك لان التأخر موجود
والا لم يمكن به اثبات الزمان ويمتنع عروض الوجودي للعدم الثاني انه الفلك
الاعظم لانه محيط بالكل كهو الثالث انه حركة الفلك الاعظم لانها غير قارة كهي
والجواب عنهما انهما استدلالان بالموجبتين في الثاني الرابع قول ارسطو فانه
قال هو مقدار حركة الفلك الاعظم واستدل عليه بان الزمان قابل للتفاوت
كما علمت من الفروض السابقة فيكون كما لان قبول التفاوت من خواص الكم كما مر
ويمتنع ان يكون منفصلا لان المنفصل اي ما هو غير قابل للقسمة كالوحدات و
الزمان قابل للقسمة الى غير النهاية بناء على نفي الجزء فيكون متصلا فلا بد له من
محل يتقوم به وح اما ان يكون مقدارا للمادة او لهيئتها والاول باطل لانه لو كان
يكون مقدارا لمادة المسافة وهو مح لما علمت من اتحاد المسافة مع اختلافه
ومن اتحاده مع اختلاف المسافة او للمتحرك وهو ايضا مح والا لكان مقدار الجسم
المتحرك بالحركة البطيئة وحجمه اكبر من المتحرك بالسريعة وهو بين البطلان فيكون
مقدارا لهيئتها ويجب ان يكون تلك الهيئة غير قارة لانه غير قار ويمتنع ان يصير غير





القار مقدارا للقار والهيئة الغير القارة هي الحركة اذ المراد بها تلك فيكون مقدارا
للحركة ولا يجوز ان يكون مقدارا للحركة المستقيمة ولا المركبة من المستقيم والمستديرة
لانهما متناهيتان فلو كان الزمان مقدارا لهما يلزم تناهيه وانقطاعه ضرورة وهو
غير قابل للتناهي والانقطاع كما سمعت من دليل من عرفه بانه جوهر مجرد لا يقبل العدم
اما انتهاء المستقيم فلتناهي الابعاد واما تناهي المركبة منها فلوجوب تخلل السكون
بين كل حركتين مختلفتين فيكون مقدارا للحركة المستديرة ويجب ان يكون لاسرع
الحركات واسرع الحركات حركة الفلك الاعظم فيكون مقدارا لحركة الفلك الاعظم
وهو المطلوب اما وجوب كونه مقدارا لاسرع الحركات فلان الزمان يقدر به
الاشياء والمقدر يجب ان يكون اصغر مما يقدر ولذلك يقال هذا الثوب نحو
كذا رمحا والرمح كذا ذراعا والذراع كذا اصبعا بدون العكس ومقدار
الاسرع اصغر لما علمت ان قلة الزمان وكثرته في مقابلة السرعة والبطوء
فيكون الزمان مقدارا له وفيه نظر لابتنائه على الامور الممنوعة اما اولا
فلانه مبني على ان كل قابل للتفاوت كم وليس كذلك لان الكم ما يكون قابلا
للتفاوت لذاته ولا نم ان الزمان كذلك واما ثانيا فلان كونه مقدارا متصلا
مبني على نفي الجزء وهو ايضا ممنوع واما ثالثا فلان كونه مقدارا للحركة المستديرة
موقوف على امتناع انقطاعه وقد عرفت ما في دليله واما رابعا فلان
كونه مقدارا موقوف على احتياجه الى المحل وهو غير محتاج لان احتياجه
اليه اما ان يكون لوجوده وهو محل النزاع لانه عند المتكلمين من الامور
الاعتبارية او لعرضيته وهو ايضا محل النزاع لان العرض موجود كما عرفت
من تعريفه ووجوده متنازع فيه كما علمت فوق الخامس انهم قالوا
الزمان متجدد يقدر به متجدد وقد ينعكس بحسب ما هو متصور للمخاطب

كان ثم

فاذا قيل متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان مستحضرا لطلوع الشمس
ثم اذا قال غيره متى طلع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا لمجيء زيد و
لذلك اختلف بالنسبة الى الاقوام فيقول القاري لا اتيتك قبل ان يقرا ام الكتاب
والحرق لبث عندي قدر ما يغزل كبة والصبي يطبخ البيض اذا عود تلثانه
والتركي بقدر ما ينطبخ مرجل لحما وعلى هذا كل بحسب ما هو معتقد عنده بتقدير
غيره قال والمكان الى آخره اقول لما فرغ من الزمان شرع في المكان وقدم
بيان وجوده والدال على وجوده ثلثة اوجه الاول الضرورة لان كل متحرك انما
يقصد بحركته مكانا والبديهة حاكمة بامتناع توجه المتحرك الى العدم المحض
والثاني انه مشار اليه بالاشارة الحسية كقولنا هذا المكان وذاك المكان والمشار اليه
بالاشارة الحسية انما يكون موجودا والثالث انه قابل للتفاوت لان مكان النصف
نصف مكان الكل والقابل للتفاوت لا يكون عدما محضا بالضرورة فيكون
وجوديا وما قيل على وجوده من انه لو كان موجودا فاما ان يكون متحيزا او
حالا فيه او لا يكون شيئا منهما والكل باطل فكذا وجوده اما الاول فلان كل
متحيز مكانا فلو كان المكان متحيزا لكان للمكان مكان فيلزم التسلسل واما
الثاني فلان ما يحل في المتحيز فيه اما ان يكون الجسم المتمكن فيه فلا يكون الجسم في المكان
بل المكان في الجسم او غيره وح اما ان يكون حلوله فيه بطريق التداخل او التماس
والاول محال لما ستعلم من استحالة التداخل والثاني موجب للتسلسل لان لكل
جسم مكانا واما الثالث فلانه لو كان كذلك لم يكن مشارا اليه بالاشارة الحسية
والضرورة تنافيه تشكيك في الضروريات والتشكيك فيها مكابرة وسفسطة
لا تستحق الجواب قوله خارج عن المتمكن اشارة الى ان المكان خارج عن المتمكن
لانه لو كان داخلا فيه لا ينتقل بانتقاله ضرورة انتقال الجزء بانتقال الكل وليس

كذلك



كذلك بالضرورة قال وقوالهم الى آخره اقول لما فرغ من بيان وجود المكان
شرع في بيان ماهيته قال بعض من الحكماء وينسب الى افلاطون ان المكان
هو الهيولى لان المكان قابل لتعاقب الاجسام كالهيولى فانها ايضا قابلة لتعاقب
الاجسام فيكون المكان هو الهيولى وقال بعضهم هو الصورة لان المكان محدد
بالذات للجسم المتمكن فيه وحاوله وكذا الصورة اول محدد اي محدد بالذات للذي
الصورة وحاوله فيكون المكان صورة وكلاهما ضعيفان اما اولا فلعدم انتاج
الموجبتين في الثاني واما ثانيا فلما بينا من عدم انتقال المكان عند انتقال المتمكن
قال ارسطو الى آخره اقول اعلم ان الجسم المتمكن مالي للمكان ومنطبق
عليه والمكان حاوله ضرورة ولا يتصور ذلك الا بالملاقاة فالملاقاة اما بالاسر
او لا بالاسر فان كانت بالاسر يكون المكان بعدا ينفذ فيه الجسم اعم من ان يكون
بعدا مفروضا يفرض لنفوذ بعد الجسم فيه او بعدا محققا موجودا ينفذ فيه بعد الجسم
فيحصل لنا في ماهية المكان ثلثة احتمالات الاول ان يكون سطحا والثاني بعدا
مفروضا والثالث بعدا موجودا فقال ارسطو هو السطح الباطن للحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوي لانه لا يجوز ان يكون بعدا مفروضا كان او
موجودا فتعين ان يكون سطحا اما انه لا يجوز ان يكون بعدا مفروضا فلما بينا من
وجوده ولا بعدا موجودا فلوجهين الاول انه لو كان بعدا موجودا فاما
ان يكون ذلك البعد قابلا للانتقال او لا وكل منهما باطل اما الاول فلان الانتقال
انما يكون من حيز الى آخر فيكون للمكان مكان ويلزم التسلسل ومع استحالته
يلزم ايضا وجود مكان خارج عن جميع الامكنة المتسلسلة وداخل فيها لان
مجموع تلك الامكنة المتسلسلة لو كانت موجودة يكون لها مكان لان التقدير
قابليتها للانتقال وقد عرفت الآن ان الانتقال انما يكون من حيز الى آخر فذلك

المكان يجب ان يكون داخلا في المجموع والا لم يكن المجموع مجموعا وخارجا لخروج الظرف
وهو التناقض واما الثاني فلان البعد لو كان لم يكن قابلا للانفصال لم يكن الجسم ايضا
قابلا لكن الثاني ضروري البطلان فالمقدم مثله اما الملازمة فلان انفصال الجسم يستلزم
لانفصال البعد ضرورة انفصال الحال بمحله فيكون امتناع انفصال البعد مستلزما لامتناع
انفصال الجسم لان امتناع اللازم ملزوم لامتناع الملزوم الثاني ان المكان لو كان
بعدا موجودا ينفذ فيه بعد الجسم عند حصوله فيه ويتحد به فلا يحسن يصير كلاهما بعدا
واحدا وهو محال لان جوازه مستلزم لجواز اجتماع جميع مقادير العالم في حيز خردلة
وهو بديهي البطلان وايضا لو كان المكان بعدا فبعد حصول الجسم فيه يلزم اجتماع
البعدين المستلزم لاجتماع المثلين وبطلانه قد مر سابقا هذا ما قاله اصحاب
السطح والجواب عن الاول انا نختار ان البعد لا يقبل الحركة قوله فلا يقبلها الجسم
قلنا ممنوع اذ البعد قايم بالمادة والذي فيه الجسم قايم بنفسه فهما مختلفان بالحقيقة
لا يلزم من امتناع الانفصال على احدهما امتناع الانفصال على الآخر وعن الثاني
انا لا نم اجتماع البعدين في جسم حتى يلزم ما قلتم من اجتماع مقادير العالم في حيز خردلة
واجتماع المثلين لان البعد الذي هو في الجسم يلازمه والبعد الذي فيه الجسم يفارقه
وامتناع ذلك ممنوع للتخالف في الحقيقة وان اشتركا في كونهما بعدا وبالجملة ادلتهم
مدخولة تامل البعدين وهذا ما لا تعلق به قوله وقد يكون محيطا سطحي الى آخره
اشارة الى فروع ثلثة على كون المكان سطحا الاول ان المكان قد يكون سطحا
واحدا كالطير في الهواء وقد يكون اكثر كالحجر الموضوع على الارض فان
مكانه الارض والهواء الثاني قد يكون السطوح كلها متحركة كالسمك في الماء
الجاري وقد يكون بعضها كالحجر الموضوع في الماء الجاري الثالث قد يتحرك
الحاوي والمحوي معا كالطير يطير والريح يهب او الحاوي وحده كالطير يقف

والريح



والريح يهب او المحوي وحده كالطير يطير والريح يقف قال وافلاطون
الالهي اقول ذهب افلاطون الى ان المكان هو بعد موجود ينفذ فيه الجسم
اما انه موجود فلانه قابل للتقدير بالنصف والثلث والربع وغير ذلك وايضا
قابل للتفاوت فان مكان الكل يكون ازيد من مكان الجزء والقابل لهما لا يكون
نفيا محضا وعدما صرفا ضرورة فيكون موجودا واما انه بعد فلانه لو لم يكن بعدا
لكان سطحا لما مر سابقا من انحصاره في ان يكون بعدا او سطحا لكن كونه سطحا
باطل من وجوه فتعين ان يكون بعدا الاول من الوجوه الدالة على امتناع
كونه سطحا لان لكل جسم مكانا فلو كان المكان السطح يجب ان يكون بعد
كل جسم جسم آخر يحيط به سطحه فيلزم عدم تناهي الاجسام وسيجي بطلانه
وليس للقائلين بالسطح منع ان يكون بعد كل جسم جسم آخر يحيط به سطحه
بناء على ما قالوا من انتهاء الاجسام بالمحدد الذي ليس له مكان بل وضع
فقط لانا نقول البديهة حاكمة بان كل جسم ذي مقدار وحجم موجود في الخارج
انما يكون في مكان لا سيما الجسم الذي هو اعظم الاجسام كلها حجما ومقدارا
والمنكر مكابر الثاني ان المكان لو كان هو السطح لكانت الحركة عبارة عن
تبدل السطوح لانها تبدل المكان والتقدير انه هو السطح فيلزم المحذوران
حركة الساكن وسكون المتحرك اما الاول فكما في الطير الواقف اذا كان الهواء
هابا لانه ساكن مع تبدل سطوح الهواء عليه واما الثاني فكما في القمر فانه متحرك
مع انه غير متبدل لما هو مكانه من فلكه لامتناع الخرق لا يقال لا نم حركة الطير
وسكون القمر فان الحركة تغير النسبة الى الامور الثابتة وهو منتف في الطير
متحقق في القمر لانا نقول تغير النسبة معلل بالحركة فلذلك تبدل نسبة هذا الجسم
الى الامور الثابتة غير باقية لانه متحرك فلا تكون الحركة عبارة عن تغير النسبة

الى الامور الثابتة لامتناع كون العدم عبارة عن عين المعلول الثالث ان المكان لو كان
هو السطح يلزم انتقاص المتمكن مع بقاء المكان بحاله وازدياد المكان مع انتقاص
المتمكن اما الاول فلان الماء الذي في القربة مكانه سطح داخلها فاذا عصرنا القربة
حتى يخرج الماء من راسها بقي سطحها الداخل بما بقي من كما كان وهذا هو انتقاص
المتمكن مع بقاء المكان بحاله واما الثاني فلان الجسم اذا حفرنا فيه حفرة عميقة يكون
ما بقي من الجسم بعد الحفر اصغر بكثير مما كان قبل الحفر ضرورة والسطح المقعر
اعظم لامحالة من قاعدته المستوية وهذا هو ازدياد المكان مع انتقاص المتمكن الرابع
ان المكان لو كان هو السطح يلزم ان يكون الثقل الذي يكون طالبا لان سطوح كرة
على مركز الارض طالبا للمعدوم اذ لا سطح هناك ويلزم ايضا الانتقال من العدم واليه
كما في الجسم الخفيف الذي سطوح محيطة بمحيط المحدد ويتحرك الى مركز الارض قسرا قوله
ودلايل فريقي تمانع البعدين اشارة الى ترجيح ادلة افلاطون على ادلة اصحاب السطح
لان ما ذكره اصحاب السطح من الدلايل فرع تمانع البعدين كما علمت سابقا بخلاف
الادلة التي ذكرها افلاطون قال والمتكلمون الى اخره اقول ذهب المتكلمون
الى ان المكان هو البعد المفروض اي الخلاء وهو عبارة عن ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان
ولا يكون بينهما ما يماسهما ومنع الحكماء بناء على ما سمعت من انه متقدر ومتفاوت فلا
يكون نفيا محضا وعدما صرفا واستدل المتكلمون على جوازه بوجهين الاول انه
يمكن وجود صفحتين ملساوين لانه لو كان ممتنعا يلزم اما عدم اتصال الاجزاء او امكان
وجود الزوايا الغير المتناهية وامكان الاول ضروري وامتناع الثاني مبرهن
ويمكن التماس بينهما وبين صفحة اخرى ملساء مثلها لان التماس بين الاشياء
ممكن ضرورة فلو لم يمكن بين الصفحتين المذكورتين يلزم ان يكون التماس بالاجزاء
التي لا يتجزى وانتم قائلون بخلافه ويمكن ايضا رفع احدى الصفحتين عن الاخرى

دفعة



دفعة لان الارتفاع لو لم يكن دفعة يرتفع بعض من الصفحة من غير ان يرتفع
الاخر فيلزم التفكك بين اجزائها كما قال الحكماء في ابطال الجزء الذي لا يتجزى حيث
قالوا ان في تحرك بعض اجزاء الرحى عند سكون البعض يلزم الانفكاك واذا كان
كذلك يلزم جواز الخلاء لان عند ملاقاة الهواء بطرفي الصفحتين يكون الوسط
خاليا وهذا غير تام لان ارتفاع احدى الصفحتين عن الاخرى حركة والحركة عندهم
تدريجية انما يقع في زمان ففي زمان الارتفاع ينتقل الهواء من طرفي الصفحتين
الى الوسط فلا يلزم الخلاء واليه الاشارة بقوله وانما يلزم الحكماء الوجود والحركة
في الثاني انه لو كان ممتنعا يلزم ان يقع التدافع بين الاجسام كلها عند حركة بقة لكن
التالي ضروري البطلان فالمقدم مثله بيان الملازمة ان البقة اذا تحركت فالمكان المنتقل
اليه لا يجوز ان يكون خلاء لان التقدير امتناعه فيكون ملاء فالجسم المالي له لا يجوز
ان لا ينتقل عند انتقال البقة الى مكانه المملوء منه لاستحالة التداخل فاما ان ينتقل الى
مكان البقة او الى مكان آخر من قدامه لكن الاول غير جائز لان انتقاله الى مكان البقة
مشروط بانتقال البقة الى مكانه فلو كان انتقال البقة المتحركة الى مكانه موقوفا على
انتقاله الى مكان البقة ايضا يلزم الدور فتعين الثاني وهو ان ينتقل الجسم الى مكان
آخر من قدامه وهكذا نقول في انتقاله الى ذلك المكان فيلزم التدافع ضرورة ويجب
ان تعلم ان هذا انما يتم بعد بطلان التخلخل والتكاثف لانهما لو كانا جائزين يجوز تخلخل
المكان المنتقل اليه وعند ذلك لا يكون تدافع ضرورة قال قالوا الى آخره اقول
لما فرغ مما ذكره المتكلمون في جواز الخلاء شرع فيما قال الحكماء في امتناعه وهو
دليل وعلامات فالدليل انهم قالوا لو كان الخلاء ممكنا لنا ان نفرض جسما متحركا في
مسافة خلائية فيجب ان يكون هذه الحركة في زمان لما سنعلم انها زمانية ولنفرضه ساعة
وجسما آخر متحركا في مسافة ملائية تساوي المسافة الخلائية فيجب ان يكون

الحركة الخلائية اسرع من الحركة الملائية لوجود المعاوق الذي هو غلظ القوام في
الحركة الملائية فان انخراق الرقيق اسهل من انخراق الغليظ فلنفرض وقوع الحركة الملائية
في عشر ساعات وجسما آخر متحركا في مسافة ملائية يكون قيامها عشر قيام الملاء الاول
فيجب ان يكون زمان حركة هذا الجسم عشر زمان الحركة الملائية الاولى التي هي كثير المعاوقة
لان نسبة المعاوقة الى المعاوقة نسبة الزمان الى الزمان والغرض ان معاوقة قليل
المعاوقة عشر معاوقة كثير المعاوقة فيكون زمان حركة قليل المعاوقة عشر زمان كثير
المعاوقة وهو ساعة وزمان عديم المعاوقة ايضا ساعة فيلزم ان يكون الحركة لا
مع المعاوقة وهي الحركة الخلائية كهي معها وهي الحركة الملائية التي هي قليل المعاوقة
هذا خلف اجاب الاستاذ المحقق بان هذا دليل حسن لو لم تكن الحركة وحدها
مقتضية لزمان وهي مقتضية والا لم يتم الغرض الاول الذي هو ركن من اركان
الدليل وعند اقتضائها الزمان لم يلزم المساواة فقط فقط بين زماني الحركة الخلائية
والحركة الملائية التي هي قليل المعاوقة لزيادة زمان حركة قليل المعاوقة دائما على
زمان الحركة الخلائية بالزمان الذي هو في مقابلة المعاوق ضرورة وما قيل من
ان الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة و
البطوء في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في
ضعفه كانت لا محالة ابطأ واسرع من المفروضة فكانت مع حد من السرعة
والبطوء حين فرضناها لا مع حد منها هذا خلف مبطل للفرض الذي بطلانه
مستلزم لبطلان الدليل كما سمعت من جواب الاستاذ المحقق لا زالت دار العلماء
مزينة بدرر تحقيقاته فتامل فان هذا من مطارح الفحول من العلماء واما
العلامات فستة الاول الترآآت وتعال لها بالفارسية اب دزد فانه اذا دفع
مدخلها خرج الماء واذا شد لم يخرج وليس ذلك الا لانه لو خرج لزم الخلاء


الثاني الترآآت وتعال لها بالفارسية آب انداز فانه بقدر ما يدخل فيه الماء
يخرج ولو وجد خلاء لا يسيل الماء اليه بقدره فلا يخرج الثالث ادعاء اللحم بالمحجمة
بالمص وما هو الا لان سطح الهواء ملازم لسطح اللحم فاذا مص الهواء انجذب
اللحم فيرتفع الرابع الانبوبة فانها اذا غمس احد طرفيها في الماء ومص الطرف
الآخر صعد الماء مع انه ليس من شان الماء الصعود وما ذلك الا لان سطح
الهواء لازم لسطح الماء فاذا مص الهواء انجذب فتبعه الماء كما سمعت بعينه في المحجمة
واللحم الخامس انا اذا جعلنا راس انبوبة في قارورة واحكمنا الخلل الذي بين
عنق القارورة والانبوبة بحيث لا يدخل الهواء في القارورة فان جذبنا الانبوبة
انكسرت القارورة الى داخل وذلك لا يسعى له الخلاء وان ادخلنا الانبوبة فيها
لم نخرجها فانكسرت الى خارج والجواب عن المجموع ان هذه وان كانت توهم عدم
الخلاء الا انه لم يثبت بالبرهان عدم احتمال وجوه اخر فلا يكون ما ذكرتم مفيدا للقطع
بل للظن وليس الامور الظنية مما يلزم به الخصم ويكون حجة عليه قال ثم
الكيف الى آخره اقول لما فرغ من الكم شرع في الكيف وفيه بحثان الاول
في تعريفه وهو انه عرض لا يقتضي القسمة واللاقسمة اقتضاء اوليا ولا يعقل
بالقياس الى الغير فقوله عرض جنس يشمل ساير الاعراض ولا يقتضي القسمة
احتراز عن الكم واللاقسمة عن الوحدة والنقطة عند من قال بعرضيتها وعند
غيره بيان للواقع لا للاحتراز واقتضاء اوليا عن العلم بما لا ينقسم كالوحدة
مثلا فان عدم انقسام العلم في هذه الصورة ليس اوليا وبالذات بل بتوسط
عدم انقسام المعلوم ~~ولا يعقل~~ ولا يعقل بالقياس الى الغير عن الاعراض النسبية
لانها انما تعقل بالقياس الى الغير ويجب ان يعلم ان هذا التعريف رسمي وناقص
لان الكيف من الاجناس العالية لا يمكن ان يحد ويرسم بالرسم التام والا يلزم التركيب

الجنس العالي علي الباب الثاني في تقسيمه وهو اربعة اقسام الاول الكيفيات المحسوسة
والثاني الكيفيات المختصة بالكميات والثالث الكيفيات الاستعدادية والرابع الكيفيات
المختصة بذوات الانفس وسيجيء امثلتها مفصلة والعمدة في الحصر الاستقراء
لا يمكن سلوك طريق غير الاستقراء دال على الحصر من غير ان لا يكون القسم الاخير
مرسلا فمن رام حصرا عقليا فقد ركب شططا وما قال بعض من ان الكيفية
اما ان يكون مختصة بالكميات كالفردية والزوجية او لا يكون وهذا اما ان يكون
محسوسا وهو الانفعاليات والانفعالات او لا يكون وهو اما ان يكون استعدادا
نحو الكمال وهو القوة واللاقوة او كمالا وهو الحال والملكة غير حاصر لان حاصله
يرجع الى ان كل كيفية غير مختصة بالكميات ولا محسوسة اذا لم يكن استعدادا
للقبول او الدفع فهي الكيفية النفسانية وذلك مما لا دليل عليه فان من المحتمل
وجود كيفية جسمانية لا يكون مختصة بالكميات ولا محسوسة ولا استعدادا ولا
كيفية نفسانية غاية انا لا نجدها فالمرجع هو الاستقراء فليعتمد عليه اولا اخذنا
لمونة الزيادات اذا عرفت ذلك فنقول القسم الاول من اقسام الكيف الكيفيات
المحسوسة وهي ان كانت راسخة كصفرة الذهب سميت انفعاليات لانفعال
الحواس عنها والانفعالات تشبيها بالانفعالات اذ زوالها بسرعة كحمرة الخجل وصفرة
الوجل وانواعها بحسب الحواس الخمس خمسة ملموسات ومسموعات ومشمومات
ومبصرات ومذوقات كما سيجيء تفصيل الكل وبدا اولا بمحسوس الملموسات
لانها اول كيفيات تعرض الاجسام ولذلك سميت باوائل الكيفيات فمن جملتها
الحرارة التي من شانها تفريق المختلفات وجمع المتماثلات لان الجسم المركب مشتمل
على الاجزاء اللطيفة والكثيفة فان النار الطف والهواء لطيف والارض اثقل
والماء ثقيل فعند تاثير الحرارة فيه يصعد اللطيف وينزل الكثيف طالبين

للحيز



للحيز الطبيعي وهذا هو تفريق المختلفات وعند صعود اللطيف ينضم طبعا
اجزاؤه اليه وكذا اجزاء الكثيف عند النزول لان الجنسية علة الضم وهذا هو جمع
المتماثلات هذا اذا لم يكن بين اجزاء المركب شدة التيام وتفاوت بين اللطيف
والكثيف اما اذا كان اشتداد وتفاوت فاما ان يكون اللطيف والكثيف قريبا من
من الاعتدال او لا يكون كذلك فان كان الاول يفيد الحرارة سيلانا وكلما حاول اللطيف
الصعود يعارضه الكثيف طالبا للنزول فيحصل بينهما التدافع ومن التدافع يحصل
يحصل دوران كما في الذهب وان كان الثاني فاما ان يكون الغالب اللطيف او الكثيف
فان كان الغالب اللطيف ويكون غلبته جدا يفيد الحرارة تصعيد المركب بالكلية
كما في النوشادر وان لم يكن غلبته جدا يفيد الحرارة تليينا لا سيلانا كما في الحديد
وان كان الغالب الكثيف لم يكن للحرارة قوة تليينه ايضا كما في الطلق الا بالحيل
كما يفعله طلاب الاكسير ويجب ان لا ينساق الى ذهنك عدم قوة التفريق من النار
لتخلفه عنها في هذه الصور لان التخلف لمانع واخطأ من عرف الحرارة بتفريق المختلفات
وجمع المتماثلات لانها اظهر من ان يعرف بها قولهم ويقال الحار تنبيه على ان الحار
كما يقال لما يحس حرارته بالفعل كذلك يقال لما لا يحس حرارته الا عند التماس
بالبدن وتاثر البدن عنه كالادوية الحارة وهذا القسم الحار بالقوة والطريق الى
معرفته التجربة والقياس اما باللون وهو اضعف الطرق او الطعم والرائحة وهو
اقواها قال والاشبه الى آخره اقول الاشبه بالحق كما اختاره الامام في الملخص
ان يقال كل واحد من الحرارة الكوكبية والغريزية والنارية مغاير للاخرى بالنوع
اما مغايرة الكوكبية الغريزية والنارية فلانها تفعل في عين الاعشى ما لا يفعلانه واما
مغايرة الغريزية النارية فلان الغريزية غير منافية للحيوة بخلافها وزعم بعض اتحاد الغريزية
والنارية بالنوع واسند عدم المنافاة في الغريزية الى استفادتها الاعتدال عند الامتزاج

فعال لا فرق بينهما الا بان الغريزية داخلة في المركب والمادية خارجية والتحقيق فيه
يستدعي كلاما طويل الذيل غير مناسب بالمقام فنتركه ويجب ان تعلم ان الحركة
موجبة للسخونة والدال عليه التجربة لا يقال لو كانت الحرارة موجبة للسخونة لتسخنت الافلاك بحركتها
وتسخن بمجاورتها العناصر الى ان يصير الكائنات كلها بالتدريج نارا لانا نقول ليس مجرد المقتضي
كافيا في حصول المقتضى بل لا بد معه من القابلية والافلاك غير قابلة للسخونة والعناصر الملاصقة
سطوحها غير متحركة بحركة الافلاك فلا يلزم شيء مما قلتم هذا تمام كلامهم فرد عليهم الاستاذ
المحقق اولا بان في كلامهم تناقضا لما سيجيء بعد من قولهم ان النار يتحرك بتبعية الفلك وثانيا بان
حركة العناصر بتوسط حركة الافلاك لا يجب ان لا يكون الا بالتشبث حتى يكون ملاصقة سطوحها
سببا لعدم حركتها قال والبرودة الى آخره اقول لما فرغ من تحقيق الحرارة شرع
في تحقيق البرودة وهي كيفية مضادة للحرارة وما قيل من انها عدم الحرارة عما من شانه ان
يكون حارا والقيد الاخير للاحتراز عن الفلك غير مرضي لان البرودة محسوسة والعدم
لا يحس واليه اشار بقوله ويكذبه الحس لا يقال المحسوس ذات الجسم لان البرد
يشتد ويضعف والجسم بعينه والجسم باق فالحق هو الاول قال والرطوبة
الى آخره اقول لما فرغ من الحرارة والبرودة شرع في الرطوبة واليبوسة
فالرطوبة عبارة عن سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه فعلى هذا
لا يكون الهواء رطبا لعدم التصاقه بالغير ضرورة واعترض ابن سينا عليه فقال
لو كانت الرطوبة عبارة عن سهولة الالتصاق والانفصال لكان الجسم الذي هو
اشد التصاقا ارطب مما لم يكن والعسل اشد التصاقا من الماء فيكون
ارطب منه وليس كذلك وهو مندفع اما اولا فلانا لا نسلم ان العسل اسهل التصاقا
من الماء بل ادوم والمعتبر في الرطوبة سهولة الالتصاق لا دوامه واما ثانيا فلان
العسل وان كان يسهل التصاقه لكن ليس يسهل انفصاله وسهولة الانفصال

معتبر



معتبر في الرطوبة كسهولة الالتصاق قوله وقيل للتشكل اشارة الى ما قال ابن سينا
في تعريف الرطوبة وهو ان الرطوبة سهولة التشكل باشكال مختلفة فرد عليه
وقيل لو كانت الرطوبة عبارة عما ذكرت لكان الهواء رطبا لانه سهل التشكل باشكال
مختلفة ضرورة وليس كذلك لا يقال الكلام ان الرطب واليابس اذا امتزجا افاد
الرطب اليابس استمساكا عن التشتت ومن المعلوم ان الهواء عند الاختلاط
بالتراب لا يفيد التراب استمساكا وايضا يلزم كونها ارطب العناصر لانها الطفها
فيكون اسهلها تشكلا وذلك مما لم يقل به احد والرطوبة تغاير السيلان لانه عبارة
عن حركات توجد في اجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس وهذا المعنى
يوجد في الاجسام اليابسة كالرمل فيلزم التغاير وعدم اشتراطها بها ايضا وانت
تعلم عدم سيلان الماء بهذا المعنى عند الحكماء لانه عندهم متصل واحد في نفس
الامر كما هو متصل واحد في الحس قوله وفي تنوعها خلاف اشارة الى الخلاف الواقع
في الرطوبة فمنهم من قال رطوبة الماء مخالفة لرطوبة الدهن وكذا لرطوبة الزئبق
وغيرها من الرطوبات فيكون الرطوبة جنسا تحتها انواع ومنهم من قال بان
الرطوبة نوع واحد تحته اشخاص ليس الاختلاف فيما تحته من الرطوبات
الا بالعوارض دون الذوات والحقائق وكل من القولين محتمل فلذلك اطلق
الاستاذ المحقق القول فيه غير متعرض للترجيح هذا ما قيل في الرطوبة اما
اليبوسة فهي تقابلها فلو عرفنا الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال لكانت
اليبوسة عسر الالتصاق والانفصال ولو عرفناها بسهولة التشكل بالاشكال
المختلفة لكانت اليبوسة عسر التشكل بالاشكال المختلفة وهو ظاهر والامام
قال كل ما يسهل تفرقه وعسر اتصاله لذاته يابس وما لا يكون كذلك بل يكون سهل
التفرق وصعب الانفصال لشدة الالتيام والالتحام بين اجزائه فهو هش

وعكسه أي يسهل انفصاله وتصعب تفرقته لشدة الالتيام والالتحام فهو لزج
فعليك بالقولين قال والاعتماد إلى أحد أقول هذا هو الشروع
في البحث عن الخفة والثقل الذين يسميهما المتكلمون اعتمادًا وهو عندهم قوة توجب
المدافعة والتفصيل أن الخفة قوة تحس من محلها بواسطتها مدافعة صاعدة
صاعدة والثقل قوة تحس من محلها بواسطتها مدافعة هابطة وهو ضروري الوجود
للإحساس بالمدافعة عند تسكين الحجر في الجو والزق تحت الماء فالمنكر لوجوده
وهو الأستاذ أبو إسحق الإسفرايني مكابر لإنكار الضروري وتعليله بالحركة
لأن الزق المنفوخ المسكن تحت الماء قسرًا فيه مدافعة صاعدة ولا حركة فيه
وكذا الثقيل المسكن في الجو قسرًا فيه مدافعة هابطة ولا حركة واعلم أن حصر الاعتماد
في الست وهم لأنه مبني على حصر الجهات في الست وهو غير صحيح لأنهم استدلوا
على ذلك بأن الجهة طرف البعد والأبعاد الجسمية ثلثة فتكون الجهات ستًا حاصلة
من ضرب الاثنين في الثلثة وهو غير تام لأنه ليس في الجسم بعد بالفعل والمفروض
لا نهاية لها والنزاع في أن أنواع الاعتماد متضادة أم لا لفظي مبني على اعتبار غاية
البعد وعدم اعتبارها في الضدية إذا عرفت ذلك فنقول الحق أن الجهة الحقيقية
فوق وتحت لا غير لأن المتوجه إلى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب
خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم إذا توجه إلى المغرب تبدل الجميع فصار
ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس وليس الفوق والتحت كذلك
لأن القائم لو صار منكوسًا لا يصير ما يلي رأسه فوقًا وما يلي رجله تحتا هذا لو
فسرناهما بما يلي السماء والأرض فلو فسرناهما بما يلي الرأس والرجل يلزم
انقلابهما أيضًا عند الانتكاس وقال القاضي بأن الكيفية الواحدة بالنسبة
إلى السفل تسمى ثقلا وإلى العلو خفة فيكون الفوق والتحت ما يتحدان بحسب

الذات



الذات يختلفان بحسب الاعتبار قال ولا تضاد إلى أحد أقول هذا بيان
عدم التضاد بين أنواع الاعتماد وهو أن يقال أنواع الاعتماد غير متضادة
وإلا امتنع اجتماعها في موضوع واحد وليس كذلك لأن جاذب الحجر يحس
فيه مدافعة هابطة والمعلق به من الأسفل الجاذب له إليه يحس فيه مدافعة
صاعدة فاجتمع فيه الاعتماد الصاعد والهابط وكذا الحبل الذي يجذبه
اثنان يجد كل واحد منهما ميلا إلى خلاف جهته فلا تضاد ولما علمت أن
الجهة الحقيقية اثنتان فوق وتحت لا يخفى عليك انقسام الاعتماد بحسبهما
إلى الصاعد والهابط لأن الاعتماد إما أن يكون إلى فوق أو إلى تحت فموجب
الأول الخفة وموجب الثاني الثقل هذا معنى قوله فالصاعد خفة والهابط
ثقل واعلم أن الثقل والخفة عرضان زائدان على الجسم الخفيف والثقيل خارجان
عنه وبه قال القاضي والمعتزلة والحكماء ومنع طائفة منهم الأستاذ أبو إسحق الإسفرايني
فقال لا يتصور أن يكون جوهر ثقيلا والآخر خفيفا بل الثقل والخفة فيه
عائدان إلى كثرة الأجزاء وقلتها وهو وهم لأنا إذا ملأنا زقًا من الماء وآخر من
الزيبق ثانيا يكون ثقل الزيبق أضعاف ثقل الماء مع أن أجزاءهما متساوية
لتساوي حاصريهما وليس لقائل أن يقول لا نسلم تساوي أجزائهما لم لا يجوز أن
يكون بين أجزاء الماء خلاء لا يسيل الماء إليه طبعا وحينئذ لا تكون أجزاؤهما متساوية
وإن كان الحاصر متساويا لأنا نقول لو كان كذلك يكون نسبة الخلاء إلى الأجزاء
الملائية كنسبة ثقل الزيبق على ثقل الماء ضرورة وثقل الزيبق أضعاف ثقل
الماء فيلزم أن يكون الأجزاء الخلائية أضعاف الأجزاء الملائية والحس
يكذبه وإلى هذا أشار بقوله ولا خلاء بالنسبة قال والحكم الأول أقول
ما سماه المتكلمون اعتمادا سماه الحكماء ميلا وهو ينقسم ثلثة أقسام طبيعي

وقسري ونفساني لان سبب الميل اما ان يكون خارجا او لا فالاول القسري والثاني
اما ان يكون مقارنا للشعور او لا فالاول النفساني والثاني الطبيعي وقال لا يخفى
عن الميل الطبيعي لا يتحرك حركة قسرية لانه لو امكن ذلك لنا ان نفرض متحركا
عديم المعاوقة يقطع مسافة ما في زمان وهو ساعة واخرى مع معاوقة
ما فيكون لا محالة في زمان اكثر لوجود المعاوقة وهو عشر ساعات
وثالث معاوقة اقل من الاول على نسبتي الزمانين فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان
عديم المعاوقة لان نسبة الزمان الى الزمان نسبة المعاوقة الى المعاوقة فيلزم التساوي بين
زماني عديم المعاوقة وذي المعاوقة هذا خلف هذا ما عرفت في بطلان الخلاء فلا تغفل
عن النكتة والميل الطبيعي لا يوجد في الجسم عند كونه في الحيز الطبيعي لان ميلا عند
كونه فيه اما ان يكون عنه او اليه فعلى الاول يلزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا
بالطبع وعلى الثاني تحصيل الحاصل وكل منهما محال فكذا وجود الميل الطبيعي في الحيز الطبيعي
واعلم ان الميل القسري والطبيعي يمكن اجتماعهما الى جهة واحدة كالحجر المرمي الى اسفل
فانه قد اجتمع فيه الميل الطبيعي والقسري معا ولذلك عند الرمي يكون حركته اسرع من
حركته بالطبع من غير رمي واما الى الجهتين ففيه تفصيل وهو انا ان فسرنا الميل بالمدافعة
نفسها فغير جائز لانا نعلم بالبديهة من امتناع المدافعة الى الجهتين في حال واحد وان لم نفسر
بها بل بما يوجبها فجائز لان الحجرين المرميين بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر و
الكبر تفاوتا في قبولهما للحركة وفيها مبدأ المدافعة القسرية قطعا فلولا مبدأ المدافعة
الطبيعية لما تفاوتا واما الميل النفساني فسيجيء الابحاث المتعلقة به في بحث
الارادة ان شاء الله تعالى قوله ويرد النبض اشارة الى ما قيل على انحصار الميل الى
الثلاثة وهو ان تقسيم الميل بالثلاثة وانحصاره فيها يستلزم انقسام الحركة و
انحصارها فيها ايضا وليس كذلك لان من جملة اقسام الحركة حركة النبض وهي ليست

بواحدة



بواحدة منها اما الارادية والنفسانية فظاهر وان واما الطبيعية فلانهم حصروها
في الصاعدة والهابطة وليست حركة النبض صاعدة ولا هابطة بل مركبة منهما نعم
لو لم يحصر الطبيعية في الصاعدة والهابطة لكانت حركة النبض طبيعية قال
والمعتزلة الى الضد يقول المعتزلة بعد الاتفاق على تقسيم الاعتماد الى
لازم وهو الثقل والخفة ومجتلب وهو نوع آخر عندهم من الاعتماد مغاير الثقل
والخفة مثلوه باعتماد الجسم الثقيل الى العلو والخفيف الى السفل وباعتمادها
الى اي جهة كانت اختلفوا في امور الاول في التضاد بين انواع الاعتماد فقال
ابو علي الجبائي بالتضاد متمسكا بان الحركات التي هي آثار الاعتمادات متضادة
ضرورة امتناع حركة الجسم الى جهة عند حركته الى اخرى فكذا الاعتمادات بالقياس
عليها وضعفه ظاهر لان هذا تمثيل مع الفرق بين الاعتمادات والحركات بان اجتماع
الحركتين المختلفتين يستلزم حصول الجسم في حالة واحدة في حيزين مختلفين وذلك
ممتنع ضرورة بخلاف اجتماع الاعتمادين وايضا من تضاد الآثار لا يلزم تضاد المؤثرات
وانكره ابنه وهو ابو هاشم بالضدية بين الاعتماد اللازم والمجتلب بناء على احساس
الاعتمادات الصاعد والهابط في الحجر الذي يرفعه الرامي ويجذبه الجاذب كما سيعيب سابقا
وتردد في التضاد بين اللازمين والمجتلبين فمال تارة الى عدم التضاد وقال بان
الحبل الذي يتجاذبه اثنان يحس كل واحد منهما الميل الى خلاف جهته كما علمه سابقا
واخرى الى الضدية وقال لا اعتماد في الحبل المتجاذب بل هو كالساكن الممنوع من
الحركة والمدافع من الساكن فكذا فيه الثاني في تباقي الاعتمادات فقال الجبائي بعدم
تباقيها متمسكا بوجهين الاول ان الاعتماد المجتلب غير باق اتفاقا فكذا اللازم لانهما
متماثلان في اخص وصف النفس اي الفصل وهو كونهما اعتمادين الى جهة السفل والاشتراك
في اخص وصف النفس يستلزم الاشتراك في الذات ضرورة والاشتراك في الذات يستلزم

الاشتراك المطلق اى الاشتراك في اللوازم والعوارض كلها اما في اللوازم فلاستلزام
الاشتراك في الملزومات الاشتراك في اللوازم واما في العوارض فلتساويها بالنسبة
الى الامور المشتركة في الذوات فيصح اشتراك اللازم والمجتلب في عدم البقاء وهو
المطلوب والجواب منع كون الاعتماد الى جهة السفل فصلا لها لم لا يجوز ان يكون
لازما من لوازمها على ان بيان كون الشئ ذاتيا لآخر من اصعب الامور الثاني ان
الاعتمادات اعراض وهي غير باقية كما قال به الشيخ فكذا الاعتمادات ولا تاثير للمقدورية
وعدمها في البقاء وعدمه والجواب ان هذا تمثيل مع ظهور الفرق بالمقدورية وعدم
المقدورية وعدم تاثيرها ممنوع ووافقه ابنه في الاعتماد المجتلب مخالفا في اللازم
بسبب دلالة المشاهدة على بقاء الاعتماد اللازم في الاجسام الثقيلة والخفيفة كالحجر
المسكن في الجو والزق المنفوخ المسكن تحت الماء كدلالتها على بقاء الالوان
والطعوم الثالث في الثقل والخفة قال الجبائي بان موجب الثقل الرطوبة وموجب
الخفة اليبوسة فلا يكونان كيفيتين زائدتين على الثقيل والخفيف عارضتين لهما
بل عائدتين الى الرطوبة واليبوسة واستدل بانا اذا عرضنا الجسم الثقيل على النار
يظهر منه رطوبة كالذهب واذا عرضنا الخفيف يتكلس وينعقد لاتحاد اليبس
فيه وهذا هو الدال على ان سبب الثقل الرطوبة والخفة اليبوسة ومنع ابنه
وقال هما كيفيتان حقيقيتان زائدتان على الجسم لانا نحسهما من الثقيل والخفيف
واجاب عما قال الجبائي من ظهور الرطوبة والتكلس بانا لا نسلم وجود الرطوبة
واليبوسة قبل مماسة النار لم لا يجوز ان يكون حدوثهما عند تماس النار والعرض
عليها وح يمنع ان يكونا علتين للثقل والخفة المتحققين قبل المماسة وبعدها
ضرورة الرابع في الجسم الطافي قال الجبائي علة الطفو ان الهواء
تشبث بالجسم الطافي فمنعه من ان يرسب قيل عليه في الهواء قوة مصعدة

فعند



فعند التصعيد ينفصل الهواء عن الجسم الطافي فيجب ان يرسب لكنه طاف دائما
فيلزم تحقق الطفو المعلول بدون التشبث العلة هذا خلف وفيه نظر لجواز
ان يستفيد الهواء المتشبث بالجسم الطافي كيفية موجبة للزوم له او يتداخل الهواء
في مسام الصفيحة ويحتقن فيصير لازما وعلى كل من التقديرين لا يلزم شيء مما قيل هذا
تفصيل ما اجمل الاستاد المحقق في المواقف بقوله وفيه نظر لجواز ان يكون التركيب
او الوضع او امر اخر موجبا للتلازم وقال ابنه بان علة الطفو الحجم وعلة
الرسوب الثقل قيل يرد عليه النقضان الاول بالحديد المرقق وتوجيهه ان
يقال انا اذا اخذنا صفيحة رقيقة من الحديد الذي اذا وضع على الماء يرسب
فيه ووضعناها على الماء لم ترسب بل تطفو مع ان الثقل قبل الترقيق وبعده واحد
والثاني بحبة من حديد والف من من الخشب وتوجيهه ان حبة من الحديد ترسب
في الماء بخلاف الف من من الخشب مع زيادة ثقل الخشب على ثقل الحبة من الحديد
ودفعهما بان ثقل الطفو الصفيحة والخشب لكثرة المعاوق فافهم وللحكماء هنا
تقسيم وهو ان الجسم اما ان يكون اثقل من الماء او مماثلا له في الثقل والخفة او
اخف منه فالاول يرسب في الماء الى التحت والثاني يرسب فيه بحيث يماس سطحه
الاعلى السطح الاعلى من الماء والثالث يرسب فيه بقدر ما لو ملئ مكانه ماء لكان
موازنا لذلك الجسم كله الخامس في القوة المصعدة في الهواء قال الجبائي بان
في الهواء قوة صاعدة تصعد الهواء فمثل على فعند التصعيد يصعد الهواء
فينفصل عن الجسم الطافي وعند ذلك يلزم انتفاء الطفو لانتفاء علته وهي
تشبث الهواء كما هو دائما ولكن الطافي طاف دائما فيلزم انتفاء علة الطفو
مع تحقق الطفو هذا خلف والاستاد يقول فيلزم ان لا يطفو الخشبة وفيه
ما عرفت سابقا وانكر ابنه وقال ليس في الهواء قوة مصعدة بل له اعتماد مجتلب

وهو اعتماد الى العلو قيل عليه انا نشاهد ان الزق المنفوخ المسكن تحت الماء
قسرا لو خلي وطبعه يصعد مع ما يتعلق به من الجسم الثقيل الذي هو الماء وليس
ذلك الا لقوة مصعدة في الهواء تصعده وفيه نظر لجواز ان يكون ذلك
لضغط الماء الزق واخراجه عن مكانه الى فوق ومع ذلك لا احتمال
له بسبب القوة الصاعدة في الهواء السادس في مولد الحركة والسكون فقال
الجبائي مولد الحركة والسكون هي الحركة اما توليدها الحركة فكتوليد حركة اليد
المفتاح وقد عرفت معنى التوليد واما توليدها السكون فكتوليد حركة الحجر الى
مكانه الطبيعي السكون فيه ومنع ابنه ذلك وقال مولدهما الاعتماد متمسكا
بوجهين الاول ان العمود القائم بدعامة اذا اعتمد عليه معتمد الى جهة الدعامة
لا يتحرك لمنع الدعامة حركته وعند زوال الدعامة يتحرك الى جهتها وليس علة
ذلك الحركة الا الاعتماد الذي احدثه المعتمد في العمود الثاني انا نعلم ان حركة
اليد عند تحريك الحجر الى الجو مثلا متأخرة عن حركة الحجر عن مكانه لان الحجر ما لم
يتحرك عن مكانه يمتنع حركة اليد اليه لامتناع التداخل وعند ذلك لا يجوز ان
يكون حركة اليد علة لحركة الحجر لامتناع تأخر العلة عن المعلول فتعين ان يكون
علتها الاعتماد الذي احدثه ~~المتحرك~~ المحرك في الحجر قسرا وهو المطلوب وتردد
ابن عياش في مولدهما فقال تارة بان مولدهما الحركة واخرى بان مولدهما الاعتماد
متمسكا في الاول بتمسك الجبائي وفي الثاني بتمسك ابنه ولا يخفى عليك ان الاختلاف
الواقع في الحجر المرمي الى فوق بان سبب هبوط الحركة الصاعدة او الاعتماد
فرع الخلاف الواقع بين الجبائي وابنه في ان مولد الحركة والسكون الحركة او الاعتماد
فعلى ما قال الجبائي يكون سبب الهبوط الحركة الصاعدة وعلى ما قال ابنه الاعتماد
النازل وعلى كل من الرأيين فيه تحكم اما على راي الجبائي فالقول بتوليد الحركة الاخيرة

الهبوط



دون غيرها من الحركات واما على راي ابنه فالقول بتوليد الاعتماد الحركة في وقت دون
آخر هكذا قيل ولا تحكم عند التحقيق اما على راي الجبائي فلان الحركة تضعف بالبعد
عن المبدأ فلا يكون طبقاتها متماثلة بل متخالفة فلا يلزم من القول بتوليد الاخيرة
الهبوط تحكم ضرورة واما على راي ابنه فلان الاعتماد اولا كان مغلوبا بسبب تغيير
الاعتماد القسري اياه فصار غالبا من بعد مولدا للهبوط فلا تحكم هكذا ذكره الاستاذ
المحقق في المواقف وانكر اكثر المعتزلة تخلل السكون بين الهبوط والصعود
عند تصعيد الحجر قال الحكماء بناء على اصلهم وهو وجوب تخلل السكون
بين حركتين مختلفتين مستدلا بان القول بتخلل السكون بين الصعود والهبوط
قول بسكون الحجر في وسط الهواء وهو تحكم لان مولد هذا السكون اما ان يكون الاعتماد
اللازم او المجتلب وكل منهما باطل ضرورة فيلزم سكون الحجر وسطا من غير سبب
مخصص وهو تحكم ضروري قال والصلابة الى آخره اقول من جملة الكيفيات
الملموسة الصلابة واللين والملاسة والخشونة فالصلابة ممانعة الغامز واللين عدم
ممانعة الغامز فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة الملكة وقيل هما كيفيتان توجبان
الممانعة وعدمها فيكون التقابل بينهما عند ذلك تقابل الضدية والملاسة استواء
استواء وضع الاجزاء بان لا يكون البعض مرتفعا والبعض الآخر منخفضا والخشونة
عدمه فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وقيل هما كيفيتان يتبعهما الاستواء
وعدمه فالتقابل تقابل التضاد قال المبصرات الى آخره اقول لما فرغ
من تحقيق الملموسات شرع في تحقيق المبصرات وهي قسمان الالوان والاضواء
وغيرهما من الصغر والكبر والقرب والبعد مبصر بتوسطهما ولذلك عند انتفائهما
وكل منهما بديهي التصور لا يحتاج الى تعريف يعرفهما وما قيل في تعريف السواد
من انه لون قابض للبصر والبياض من انه لون مفرق للبصر وفي تعريف الضوء من

انه كمال للشفاف من حيث هو شفاف او هو الكيفية التي لا يتوقف ابصارها على ابصار الغير
تعريف الشيء بما هو اخفى منه لاحاطة العقل بالسواد والبياض والضوء والحكم بامتياز
كل منها عن الآخر وعدم احاطته بمفهوم قبض البصر وتفريقه ومفهوم الشفاف والابصار
الا بعد كلفة وزيادة تامل اما وجود الالوان ففيه اربعة مذاهب الاول وهو ما قال
به بعض من القدماء ان الالوان ليس شيء منها لها حقيقية بل الكل امور متخيلة لا
حقيقة لها في نفس الامر فالبياض متخيل من مخالطة الاجزاء الهوائية بالاجزاء الشفافية
والسواد بالعكس اي يتخيل من اختلاط الاجزاء الهوائية بالاجزاء الكثيفة من غير
غور ونفوذ فيها مستدلا بان الثلج وزبد الماء ابيض وكذا الزجاج مسحوقا
ومسحوقا والبلور وليس بياضها الا لمخالطة الاجزاء الهوائية باجزائها
الشفافية لان الثلج والماء ليس لهما مزاج يقتضي بياضهما والالوان تابعة للمزاج
والزجاج والبلور لهما اجزاء صلبة لا يمكن وقوع الفعل والانفعال بينهما حتى يحدث
عند السحق او الشق مزاج يقتضي بياضها فلا علة للبياض الا المخالطة المذكورة
اجيب عنه بوجهين الاول النقض ببياض البيض المسلوق ولبن العذراء
وهو خل طبخ فيه المرداسنج ثم يصفى ثم يخلط بالماء المطبوخ فيه القلي فيبيض
ثم يجف توجيه النقض الاول ان بياض البيض يصير ابيض عند السلق وليس
سببه بياضه مخالطة الهواء باجزائه الشفافة لانه بعد السلق اثقل واختلاط
الهواء يوجب الخفة والثاني ان لبن العذراء ابيض وليس سبب بياضه الاختلاط
المذكور لانه بعد مدة الابيضاض يجف وقبلها لا يجف وذلك يدل على ان الارضية
بعد الابيضاض اكثر مما قبلها فلا مخالطة بالضرورة الثاني ان الاستدلال اورد تم
دال على حصول السواد والبياض وحدوثهما بالاختلاط المذكور ولا يلزم من هذا
عدم كونهما لونين حقيقيين وانما يلزم لو انحصر سببهما في الاختلاط المذكور وهو ممنوع





لم لا يجوز حدوثهما به وبغيره ايضا واليه الاشارة بقوله وقد يكون ذلك سببا لحدوثه
الثالث ان السواد والبياض لونان حقيقيان وهما الاصل يحصل البواقي من
الالوان من تركيبهما والدال عليه هو التجربة فانا اذا خلطنا السواد والبياض
من غير ان ينضم معهما لون يحصل الغبرة وعند انضمام ضوء مع السواد كما في الغمام
الذي يشرق عليه الشمس والدخان الذي يخالطه النار يحصل الحمرة ان كانت الغلبة
للسواد من غير اشتداد وعند اشتداد الغلبة يحصل القتمة وان لم يكن السواد
غالبا بل الضوء يحصل الصفرة ثم الصفرة ان خالطها سواد مشرق حصلت
الخضرة ثم الخضرة ان انضم اليها سواد حصلت الكراثية واذا انضم اليها البياض
حصلت الزنجارية والكراثية اذا انضم اليها سواد قليل الحمرة حصلت النيلية
وعلى هذا القياس الرابع ان الاصول هي الالوان الخمسة السواد والبياض والحمرة
والخضرة والصفرة مستدلا بالتجربة لان الاجسام الملونة بهذه الالوان الخمسة
اذا سحقت جدا ثم خلطت يظهر منها الالوان المختلفة وهو الدليل على ان حصول
الالوان كلها على هذا الوجه لكن البصر لعجزها عن التميز يظنها الوانا مفردة حقيقية
ولا يخفى عليك ان المعلوم من كل من متمسكيهما ليس الا ان اختلاط السواد بالبياض
او اختلاط الخمسة بعضها ببعض تحدث هذه الالوان اما ان كل لون وكيفية ليس
حدوثه الا من الاختلاطين فمما لا سبيل الى الجزم به فالحق ان وجود هذه الالوان
معلوم بالضرورة فانكاره سفسطة لا يستحق الجواب كما افاد الامام في الملخص
وقال اعلم ان وجود هذه الالوان معلوم بالضرورة والضروريات لا نبالي طرفيها
وعليها بل بها قال قال ابن سينا الحاصل اولا ذهب ابن سينا الى ان الضوء
شرط وجود الالوان فالاجسام في الهواء المظلم ليس لها الوان لكن تستعد
لان يوجد الالوان فيها عند وجود الضوء واستدل بان الالوان غير مرئية

الهواء المظلم فعدم رؤيتها اما ان يكون لعدمها او لمعاوقة الهواء المظلم لكن الثاني
منتف لان الجالس في الغار المظلم يرى الخارج والخارج لا يراه فلو كان الظلمة
كيفية وجودية مانعة عن الرؤية لم ير الجالس في الغار الخارج فتعين الاول وهو
المطلوب فورد عليه الامام وقال الضوء شرط رؤية الالوان لا شرط وجودها
لان الرؤية امر زائد على ذات المرئي فعدمها ان يكون لعدم المرئي او لعدم شرطها فلنا
ان نمنع ونقول لا نم ان عدم رؤية الالوان في الهواء المظلم لعدمها لم لا يجوز ان
يكون لعدم شرطها الذي هو الضوء وما قلت عن حديث الجالس في الغار لا يدل على
عدم الالوان لان سبب عدم رؤية الخارج الجالس في الغار عدم احاطة الضوء به
فان شرط الرؤية احاطة الضوء بالمرئي لا بالرائي وسبب رؤية الجالس في الغار الخارج
عدم احاطة الظلمة به فان مانعية الهواء المظلم من الرؤية مشروطة باحاطته
بالمرئي لا بالرائي فلا يلزم عدم الالوان في الهواء المظلم وهو المطلوب ولا يخفى
على طالب الحق ان الرؤية امر يخلقه الله تعالى في الحي من غير ان يكون مشروطا
بشرط من الضوء والمقابلة وغيرهما كما صرح به الاستاد المحقق اعلى الله منزلته
في المواقف بهذه العبارة وانت تعرف ان مذهب اهل الحق ان الرؤية امر يخلقه الله
في الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما وانما تعرض لامثالها الا اعتماد
على معرفتك بها في موضعها قوله فعدم اشارة الى معنى الظلمة قال بعضهم هي عدم الضوء
عما من شانه ان يكون مضيئا فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة مستدلا على
عدميته بما سمعت في جالس الغار وقال آخر بانها كيفية مستتبعة لعدم الرؤية
وعند ذلك يكون التقابل بينهما الضدية دافعا لعدميته بعين ما رد الامام على ما اشار
قال والضوء الى آخره اقول لما فرغ من بحث اللون شرع في البحث عن الضوء
وفيه اربع مباحث الاول في تعريفه عرفه بعض بانه جسم شفاف ينفصل عن المضيء

ويتصل



ويتصل بالمستضيء فورد عليه بانه لو كان جسما فاما ان يكون محسوسا او لا وكل منهما
باطل فكذا كونه جسما اما الثاني فللمشاهدة واما الاول فلانه لو كان محسوسا لكان
ساترا لما تحته فكلما ازداد عظما ازداد سترا لكن الامر بالعكس كما هو المشاهد
وفيه منع وهو ان يقال لا نم انه لو كان محسوسا لكان ساترا حتى يلزم ما قلتم وانما
يلزم لو كان جسما كثيفا لكنه شفاف والشفاف غير ساتر بالاحساس فالمعتمد
ان يقال انه لو كان جسما لكان ممكن التحرك لكن الثاني باطل لما ستعلم الآن في ابطال
مقالة من قال بحركته فالصحيح التنبيه عليه بانه كيفية منبسطة على الاجسام نراها
بتوسطها وما قيل في جسميتها من انه متحرك لانه ينحدر عن الشمس ويتحرك بحركة المضيء
وينعكس على ما يلقاه وكل متحرك جسم فيكون هو جسما وهو المطلوب وهم نشأ من علو
المضيء فانه لما كان عاليا سبق الى الوهم انحدار الضوء منه وانتقاله وانعكاسه والواقع
حدوثه منه في المستضيء المقابل له دفعة لانه لو كان متحركا لكانت حركته طبيعية لعدم
ارادته ضرورة والقسر انما يكون على خلاف الطبع فيكون مستلزما للطبيعة وعند
ذلك انما يكون حركته الطبيعية الى جهة واحدة لامتناع الحركة الطبيعية الى
جهتين مختلفتين والواقع خلافه لان الضوء مما يقع على كل جسم في كل جهة وايضا
يرد عليهم الظل من الاختلاف على انه ليس بجسم والثاني في مغايرته اللون وهو ان
ضوء اللون في الظلمة مرئي دون لونه والمرئي غير غير المرئي لا يقال ذلك بواسطة
عدم الاحساس بالاضعف عند الاقوى كالسراج والقمر والشمس لانا نقول هذا تمثيل
مع الفارق والثالث في مراتبه وهو ضياء ثم نور ثم ظل لان الضوء اما ان يكون ان ح
قائما بالمضيء لذاته او لغيره او بمقابل المضيء لغيره فالاول الضياء كما في الشمس
والثاني النور كما في القمر قال الله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا والثالث
الظل كما يقام بالارض المقابلة للهواء المكتسب بكيفية الضوء وقت الاسفار

وللظل طبقات ومراتب كما في أفنية الجدران والبيوت والمخادع قوله وقيل جواب
عن سؤال مقدر تقريره ان تحقق الظل موقوف على تكيف الهواء بكيفية الضوء
وهو ممنوع فانه لو كان كذلك لكان مرئيا كالجدار مثلا تقرير الجواب انه متكيف
بكيفية الضوء الا انا نرى افق المشرق مضيئا عند الصبح وليس ذلك الا لتكيف الهواء
بكيفية الضوء وما ذكرتم من الملازمة ممنوع للفرق وهو ان الهواء لضعف
لونه تتكيف بكيفية ضعيفة من الضوء فلا نراه بخلاف الجدار فانه تتكيف بكيفية
قوية لقوة لونه فنراه وفيه نظر لان للسائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون ذلك
لتخلط الاجزاء البخارية بالهواء والنزاع في الهواء الصرف صرح به الاستاد المحقق
في المواقف والرابع في مغايرة الشعاع والبريق وهو ان تفاض على الاجسام شيء
تترقرق عليها فهو اما ان يكون ذاتيا كما للشمس فهو الشعاع او عرضيا كما للمرآة
فهو البريق وكل منهما يغاير الضوء لانه كيفية منبسطة على الاجسام كما سمعت
في اول البحث لا تترقرق فيه فيثبت المغايرة وهو المطلوب قال المسموعات
الى آخره اقول هذا هو النوع الرابع في المسموعات وهي قسمان صوت وحرف
وفي الصوت خمسة مباحث الاول في تعريفه وفيه اقوال الاول انه تموج الهواء
والثاني قرع والثالث قلع والكل باطل لان التموج حركة والقرع مماسة والقلع
تفريق وكل من الحركة والمماسة والتفريق مبصر بخلاف الصوت فالحق انه بديهي
التصور لا احتياج له الى تعريف والتموج والقرع والقلع اسباب له لما ستعلم
في البحث الثاني ان التبس على من عرفه بها السبب بالمسبب الثاني في سببه اعلم
ان السبب القريب للصوت ان الهواء يتموج بواسطة القرع العنيف الواقع
بين القارع والمقروع او القلع العنيف الواقع بين القالع والمقلوع ويقع على
الجلد الممدود على العصبة التي هي في مقعر الصماخ مد الجلد على الطبل فيحصل

طنين



طنين فيدركه القوة السامعة الحالة في تلك العصبة وليس المراد بتموج الهواء
حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل حالة شبيهة بتموج الماء فانه يحدث بصدم
بعد صدم وسكون بعد سكون وانما اعتبر العنف في كل من القرع والقلع لانا
لو قرعنا جسما كالصوف والقطن قرعا لينا لم نجد صوتا وكذا في القلع والدال على
معلولية الصوت للتموج ان طنين الطشت ينقطع عند تسكينه مع استمرار الصوت
باستمرار تموج الهواء الثالث في ان الصوت يحمله الهواء الى الصماخ مع استقلاله والدال
على ذلك وجوه الاول ان صوت المؤذن على المنارة يميل من جانب الى آخر عند هبوب
الرياح وما هو الا بسبب ميل الهواء الحامل له بالهبوب الثاني ان من وضع احد
طرفي الانبوبة على فمه والطرف الآخر على فم صماخ شخص آخر وتكلم فيه بصوت
عال يسمع ذلك الشخص دون غيره من الحاضرين وليس ذلك الا لان الانبوبة
حصرت الهواء الحامل للصوت ومنعها من ان ينتشر ويصل الى صماخ الحاضرين
الثالث انا نشاهد ضرب الفاس على الخشب اولا ونسمع صوته ثانيا وليس ذلك
الا بواسطة سلوك الهواء الحامل للصوت في تلك المسافة ولذلك يختلف الزمان
الواقع بين الضرب وسماع الصوت بحسب قرب المسافة وبعدها قوله ويشترط
جواب عن سؤال مقدر تقريره ان السامع يسمع صوت المصوت
وان كان بينهما جدار ونفوذ الهواء الحامل للصوت في مسام الجدار باقيا
على الشكل المختص به عند الحمل غير معقول تقرير الجواب ان تكيف الهواء
الحامل عند الحمل متكيف بكيفية الصوت ولا بعد في بقاء الكيفية فيه عند نفوذه
في مسام الجدار وما وقع في كلام القوم من تشكل الهواء الحامل عند الحمل بشكل مخصوص
مجاز اطلقوا الشكل وارادوا الكيفية لا يقال حامل الصوت اما ان يكون كل
واحد من اجزاء الهواء او المجموع لا سبيل الى الاول والا يلزم ان يسمع السامع

كلمة واحدة مرارا كثيرة بحسب ما يتأدى الى صماخه من اجزاء الهواء ولا الى الثاني والا يلزم
ان لا يسمع الكلمة الواحدة دفعة الا السامع الواحد لان المجموع لا يصل دفعة الا الى
سامع واحد لا ما تخناد للاول ولا يلزم سماع الكلمة الواحدة مرارا كثيرة لان من الجائز
ان يكون السماع مشروطا بوصول الهواء اول مرة فينتفي السماع فيما بعد لانتفاء شرطه
فلا يحصل السماع مرارا كثيرة الرابع في انه كيفية حقيقية موجودة في الخارج قائمة بالهواء
المتموج لا انه يحدث في السامع من ملامسة الهواء المتموج كما زعم بعض لانا اذا
سمعنا الصوت عرفنا جهته وذلك يدل على عدم حدوثه في السامع من ملامسة الهواء
المتموج لانه لو كان كذلك لم يعرف جهته كما لا يعرف جهة الملموس عند عدم العلم بمماسته
الخامس في الصدى بانه ان الهواء المتموج عند حدوث الصوت اذا صادم
جسما صلبا كثيفا كجبل او جدار فيرجع عنه الى الجهة الاولى على الهيئة التي كان اولا فيحدث
صوت آخر نسميه صدى وظن بعض ان لكل صوت صدى لكن قد لا يحس اما لان العاكس
لا يكون صلبا فيكون كالكرة ترمي الى شيء لين رجوعه فيكون رجوعه ضعيفا او لقرب
المسافة بين المصوت وعاكسه ولذلك يكون صوت المغني في الصحراء اضعف
منه في المسقفات ولا يخفى عليك عدم الجزم به لما ذكروه فلذلك قال ويظن
عمومه قال والحرف الى احد اقول لما فرغ من الصوت شرع في البحث عن
الحرف وفيه اربعة مباحث الاول في تعريفه قيل هو كيفية تعرض الصوت بها
يتميز عن صوت آخر مثله في الخفة والثقل تميزا في المسموع قوله في الخفة والثقل
يخرج الخفة والثقل فانهما كيفيتان يتميز بهما الصوت لكن ليس تميزهما الصوت
عما يماثله في الخفة والثقل بل عما يغايره خفة وثقلا وتميزا في المسموع يخرج طول
الصوت وقصره وطيبه وعدم طيبه لان الطول والقصر ليسا من المسموعات
بل من الكميات والكمية مبصرة والطيب وعدمه عبارة عن تناسب اجزاء الصوت

وعدم



وعدم تناسبها والتناسب وعدمه ليسا بمسموعين بل معقولين والحق ان ماهية
الحرف اوضح من ذلك الثاني في تقسيمه وهو ينقسم اولا الى المصوتة وهي التي تسمى في
العربية حروف المد واللين والصامتة وهي ما سواها وثانيا الى الزمانية الصرفة كالسين
والشين والآنية الصرفة كالباء والتاء والى ما يشبه الزمانية وهو ان يتوارد افراد آنية مرارا
فيظن انها حرف واحد زماني كالراء والحاء فانها حروف متوالية كل واحد منها آني
لكن الحس لا يشعر بامتيازها فيظنها حرفا واحدا زمانيا وثالثا الى المماثل كالبائين
الساكنين والمتحركين اما بالذات كالباء والميم او بالعرض كالباء الساكنة والمتحركة الثالث
في انه هل يمكن الابتداء بالساكن ام لا منعه قوم للتجربة وجوزه آخرون لان ذلك ربما
يختص بلغة كالعربية ويجوز في اخرى فانا نرى في التي دخل اقلاما كثيرا الرابع في
الجمع بين الساكنين وفيه تفصيل وهو انه يقال ان كان صامت قبله مصوت فيجوز
الجمع اتفاقا كما في دابة وان كان صامتا فجوزه قوم كما في الثلاثي الساكن الاوسط
ومنهم من منع وجعل فيه حركة مختلسة قال المذوقات الى احد اقول
هذا هو الشروع في المذوقات وهي الطعوم وبسائطها تسعة حاصلة من
ضرب الثلاثة في نفسها لان الجسم الحامل للطعم اما ان يكون لطيفا او كثيفا او معتدلا
والفاعل في الثلاثة اما الحرارة او البرودة او القوة المعتدلة بينهما فالحار في الكثيف
يحدث المرارة وفي اللطيف الحرافة وفي المعتدل الملوحة والبارد في الكثيف يحدث
العفوصة وفي اللطيف الحموضة وفي المعتدل القبض والمعتدل في اللطيف
يحدث الدسومة وفي الكثيف الحلاوة وفي المعتدل التفاهة وهي اما حقيقية
وهي ما لا طعم له او حسية وهي التي لها طعم لكنه لشدة كثافته لا يتحلل منه شيء فاذا
احتيل احس منه بطعم كما في الحديد والنحاس وقد يجتمع الطعمان في جسم واحد كما في
الخضض وهو دواء فان فيه البشاعة المركبة من المرارة والقبض وكما في السبخة

فان فيها الزعوقة المركبة من المرارة والملوحة وربما ينضم من الطعوم كيفية ملمسية
فلا يميز الحس بينها فيصير كطعم واحد كانضمام التكثيف والتخفيف مع المرارة فيحصل
عفوصة قال المشمومات الى آخره اقول هذا هو الشروع في المشمومات و
ليس لها اسماء يعبر عنها بها الا من جهة الملايمة وعدمها فيقال رائحة طيبة ومنتنة او بحسب
ما يقارنها من طعم كما يقال رائحة حلوة او حامضة او بالاضافة الى محالها كما يقال رائحة العود
والعنبر قال الثاني الى آخره اقول القسم الثاني من اقسام الكيفية الكيفية النفسانية
وهي ان كانت راسخة سميت ملكة والا حالا وليس التغاير بين الملكة والحال بالذات
والماهية بل بعارض لان لهما ماهية واحدة يحصل لها بالرسوخ وعدمه العارضين
لها والكيفية النفسانية خمسة انواع الحيوة والعلم والقدرة والارادة واللذة
فقدم البحث عن الحيوة لان الباقية مشروطة بها وهي قوة تتبع اعتدال النوع اي
قوة متحققة عند اعتدال النوع وهو الاعتدال الذي لا يتحقق النوع دونه وتنتفي
عند انتفائه وهي تغاير قوة الحس والحركة وقوة التغذية ايضا اما الاول فلان
العضو المفلوج يوجد فيه الحيوة والا لفسد لان المانع من تطرق الفساد
الى الاعضاء الحيوة ولذلك يفسد عند طريان الموت دون قوة الحس والحركة اجيب
عن ذلك بانا لا نم عدم قوة الحس والحركة في المفلوج لم لا يجوز تحققها فيه مع تخلف
الحس والحركة عنها لمانع فان آثار القوى جاز التخلف عنها عند مانع يمنع تاثيرها
واما الثاني فلان النبات يوجد فيه الغاذية دون الحيوة والذابل بالعكس اي يوجد
فيه الحيوة بعين ما سمعت في العضو المفلوج دون الغاذية اجيب عن ذلك بان
اللازم من هذا المغايرة بين الحيوة وغاذية النبات ولا يلزم من ذلك المغايرة بين الحيوة
وغاذية الحيوان لجواز اختلاف غاذية النبات والحيوان بالماهية والامور المختلفة
بحسب الماهية يجوز اختلافها بالاحكام والعوارض وايضا الذبول غير مناف للتغذية





كما في المشايخ فلنا بل ان يمنع عدم الغاذية في الذابل وح لا يثبت المغايرة بين الحيوة
وغاذية الحيوان والمطلوب ذلك قال وشرطها الى آخره اقول ذهبت الحكماء
والمعتزلة الى ان عروض الحيوة الى مشروط بالبنية المخصوصة وهي عند الحكماء
الجسم المركب من العناصر الاربعة وعند المعتزلة مقدار معين من الجزء الذي لا يتجزى
لا يمكن عروض الحيوة لما يكون اقل منه بخلاف الاصحاب فانهم قالوا بجواز عروض
الحيوة لاي مقدار كان بحسب ارادة الفاعل المختار ورد دعوى الحكماء والمعتزلة
بان عروض الحيوة لو كان مشروطا بالبنية المخصوصة فقيامها اما ان يكون بالمجموع
من اجزاء تلك البنية او بكل واحد واحد منها لكن الاول محال لامتناع العرض الواحد
بمحال كثيرة والثاني مستلزم للمطلوب لان قيامها بكل واحد واحد منها اما ان يكون مشروطا
بقيامها بالآخر او يكون قيامها ببعض مشروطا دون آخر او لا يكون قيامها بواحد واحد
منها مشروطا بشرط اصلا فعلى الاول يلزم الدور وعلى الثاني الترجيح بلا مرجح وعلى
الثالث المطلوب وهو ظاهر الجواب ان الدور دور معية اذ قيامها بكل واحد
واحد يقارن قيامها بآخر والممتنع دور التقدم هذا ما قيل في الحيوة واما الموت
فقيل عدم الحيوة عما من شانه ان يكون حيا والقيد الاخير لاخراج الجمادات
فيكون التقابل بينه وبين الحيوة تقابل العدم والملكة وقيل كيفية وجودية
يخلقها الله تعالى في الحي لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والعدم لا يكون مخلوقا وح يكون
التقابل بينهما تقابل الضدية اجيب عن ذلك بان المراد بالخلق التقدير والعدم
يجوز تقديره قال والعلم الى آخره اقول النوع الثاني من الكيفية النفسانية
هو العلم وفي ماهيته اقوال قال اكثر المتكلمين بانه تعلق العالم بالمعلوم اي حالة
اضافية تعرض العالم بالقياس الى المعلوم واستدلوا على وجود هذا التعلق
بالضرورة فقالوا نحن نعلم بالضرورة ان الشعور والعلم لا يحصل الا عند اضافة مخصوصة

بين العالم والمعلوم وقال آخرون بانه صفة ذات تعلق اي صفة حقيقية حاصلة للعالم
متعلقة بالمعلوم وعند ذلك يحصل لنا عند حصول العلم امران الاول العلم الذي هو صفة
حقيقية حاصلة للعالم والثاني العالمية العارضة للعالم بواسطة حصول تلك الصفة
الحقيقية له وذلك مما لا دليل عليه واثبت القاضي تارة للعلم تعلقا واخرى للعالمية
واخرى لهما فعلى تقدير اثبات التعلق للعلم او للعالمية يحصل لنا عند العلم بالشيء ثلثة
امور الاول العلم والثاني العالمية والثالث تعلق العلم او العالمية بالمعلوم وعلى تقدير
اثباته لهما يحصل لنا عند العلم بالشيء اربعة امور وهو ظاهر ولا يخفى عليك ان تعلق
العالمية بالمعلوم تعلق التميز فان المعلوم تميز عند العالم عن الغير وتعلق العلم
به تعلق التمييز فانه يميز المعلوم عند العالم عن الغير وقال الحكماء بانه حصول
صورة الشيء في العقل وهو المسمى بالوجود الذهني واستدلوا على الوجود الذهني
بانا نعلم الحقايق والمعاني الكلية كحقيقة ارتفاع النقيضين واجتماعهما ومعنى الانساني
الكلي وغيره من الكليات ونحكم عليها بالاحكام الثبوتية من المغايرة والتميز و
القول على كثيرين الى غير ذلك من الاحكام والمحكوم عليه بالاحكام الثبوتية يجب ان
يكون ثبوتيا فيجب ان يكون لتلك الحقايق والمعاني الكلية ثبوت وليس في الخارج
لاستحالة وجود الممتنعات فيه والكلي ايضا لان الموجودات الخارجية جزئيات
فيكون في الذهن وهو المطلوب فرد عليهم المتكلمون بان ادراك الشيء لو كان عبارة
عن حصول صورة منه في الذهن يلزم صيرورة الذهن حارا باردا عند العلم بالحرارة
والبرودة وذلك مع استحالته مستلزم لاجتماع الضدين والجواب عن ذلك
اولا بانا لا نسلم صيرورة الذهن حارا باردا وانما يلزم هذا لو كان الذهن قابلا لهما
وليس كذلك وثانيا بان الحاصل في الذهن عند ادراك الحرارة والبرودة صورتهما
لا هويتهما والمقتضي للاتصاف هو الهويات لا الصور المخالفة لها ماهية ولوازما

وحديث



وحديث اجتماع الضدين مندفع ايضا لان الضدية من الهويات لا الصور ومنشاء
هذا الغلط الاشتراك اللفظي وهو ان الصورة تطلق على الصور وعلى الهويات
التي يطابقها الصور فتوهم المتكلمون من الصورة الهوية وقالوا ما قالوا وقال بعضهم
بان العلم امر عدمي فعرفه بانه تجرد العالم والمعلوم عن المادة وابطل الامام اولا
بانه لو كان عدميا يكون عدما لمقابله ضرورة ومقابله الجهل فلو كان بسيطا وهو عدم
وهو عدم الادراك يكون العلم عدم العدم وعدم العدم ثبوت فيكون العلم ثبوتيا
وقد فرضناه عدميا هذا خلف ولو كان مركبا يلزم ارتفاع النقيضين بحسب
الصدق كما في الجماد وثانيا بانه ان عنيتم بالتجرد ما لا يكون جسما ولا جسمانيا فليس
ذلك هو التعقل لانا قد نعقل الشيء كذلك مع انا نشك بعد ذلك في كونه عاقلا وان
عنيتم به امرا آخر فاذكروه حتى نتكلم عليه فان الكلام في الورود والقبول بعد التصور
وفي الاول بحث يكشفه التامل قال وتعلقه اي احد امور اختلف في
جواز تعلق العلم الواحد الحادث بمعلومين اي في جواز كون العلم المتعلق
بمعلوم عين العلم المتعلق بآخر على ثلثة مذاهب الاول وهو ما ذهب اليه بعض
اصحابنا ان العلم الواحد الحادث يجوز تعلقه بمعلومين كعلم الباري فانه علم
واحد متعلق بالمعلومات كلها من غير تعدد وتغير فيه لانه لو كان متعددا بتعدد
المعلومات ومتغيرا بتغيرها يلزم حدوثه وهو ممتنع لامتناع كون الباري محلا
للحوادث فكذا علمنا والجواب ان هذا تمثيل مع ظهور الفرق وهو قدم علمه
وحدوث علمنا فلا يصح الثاني وهو ما ذهب اليه ابو الحسين الباهلي
انه لا يجوز تعلق العلم الواحد الحادث بمعلومين نظريين ويجوز بغيرهما واحتج على
الاول بان العلم الحاصل بنظري لو كان عين العلم الحاصل بنظري آخر يلزم اكتساب
العلم بنظر عند اكتسابه بنظر آخر وهذا تحصيل الحاصل والثاني بانا نعلم

هوم

في بيان المذهب الاول الجواب عن الاول منع لزوم تحصيل الحاصل وانما يلزم لو
لم يكن النظر بان معلومين بنظر واحد وعن الثاني الجواب السابق ذكره في الجواب
عن المذهب الاول الثالث وهو ما ذهب اليه القاضي وامام الحرمين ان العلم
الواحد الحادث لا يجوز تعلقه بمعلومين لا يمتنع انفكاك احدهما عن الآخر والا
يلزم انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة واما لو لم يكونا كذلك كالعلم بالشيء والعلم بالعلم
به فانهما ممتنعا الانفكاك والا يلزم ان يكون الشخص عالما بالعلوم الهندسية و
دقايقها مع عدم علمه بالعلم بها وذلك ضروري البطلان مكابرة لان تعدد العلم
المتعلق بمعلومين يمتنع انفكاك احدهما عن الآخر يوجب العلم بامور غير متناهية
عند العلم بشيء واحد هذا خلف الجواب انا لا نسلم امتناع الانفكاك بين العلم بالشيء
والعلم بالعلم به لم لا يجوز حصول العلم بالشيء مع الذهول عن العلم بالعلم به
لعدم التفات النفس وغفلته ولين سلمنا ذلك لكن لا نسلم لزوم العلوم الغير المتناهية
عند العلم بشيء واحد فان الامور الاعتبارية تنقطع عند انقطاع الاعتبار
فلا تناهي هذا ما قيل فيه والظاهر ان جواز تعلق العلم بمعلومين فرع
تعريف العلم فلو عرفناه بنفس التعلق لا يجوز اعم من ان يكون المعلومين
ممتنعي الانفكاك اولا ضروريين او غيرهما لان التعلق بمعلوم يغاير
التعلق بآخر ضرورة ولو عرفناه بصفة ذات تعلق يجوز لجواز الاتحاد
في الصفة المتعلقة مع الاختلاف في التعلقات لان الاختلاف في اللوازم لا يوجب
الاختلاف في الملزوم ولذلك اختار الاستاد المحقق اعلى الله منزلته
بقوله وتعلقه بمعلومين فرع تعريفه وينبغي ان يعلم ان النزاع في جواز
تعلق العلم الحادث بمعلومين هو النزاع في الجواز الخارجي لا الذهني
لان للذهن الحكم بان العلم المتعلق بهذا المعلوم غير العلم المتعلق

باخر



باخر من غير احتياج الى انضمام مال الادراك الى آخر اقول بعدها هو الشروع
في تقسيم الادراك الى التصور والتصديق ولا يلزم التكرار لانه توطئة لبيان اقسام
التصديق وهي خمسة لان التصديق اما ان يكون على سبيل الجزم او لا فالاول
ان كان لموجب فمطابقه علم وغيره جهل مركب وان لم يكن كذلك فتقليد والثاني ان
كان مع التساوي بين الطرفين فشك وان لم يكن بل يترجح احدهما على الآخر فالراجح
الظن والمرجوح الوهم وقد علم بذلك حد كل واحد منها فنقول بين العلم والجهل
المركب التضاد لان تعريف التضاد وهو ما علمت سابقا صادق عليهما
خلافا للمعتزلة فانهم قالوا بالتماثل بينهما واستدلوا بوجهين الاول انهما
اعتقادان جازمان ليس التغاير بينهما الا بالمطابقة وعدمها وهما نسبتان
عارضتان لهما بالقياس الى متعلقيهما والنسبة خارجة عن المنتسبين
لا توجب الاختلاف بالذات والماهية لان الامور الخارجية لا توجب الاختلاف
الذاتي الثاني ان الاعتقاد من الصباح الى المساء بان زيدا في الدار مع كونه
فيها الى الظهر وخروجه عنها بعده اعتقاد مستمر واحد بالذات لا اختلاف
فيه الا بالانقلاب فانه كان اولا علما ثم انقلب جهلا والانقلاب لا امتناع
في الذات انما يكون بالعارض فلا يكون التضاد بين العلم والجهل المركب الا بالعارض
وهو المطلوب ورد عليهم الاصحاب بان المطابقة واللامطابقة من اخص
صفاتهما النفسية والتغاير في اخص الصفات يستلزم التغاير في الذات ضرورة
فيكون الاختلاف بينهما ذاتيا وفيه بحث واعلم ان الجهل يطلق على المركب
وهو ما علمت وعلى البسيط ايضا وهو عدم العلم عما من شانه ان يكون
عالما فيكون التقابل بين العلم وبينه تقابل العدم والملكة ويقرب من الجهل البسيط
السهو والغفلة والذهول لان كلا منها جهل مع عدم استثبات التصور والوصول

بعد العلم بشئ نسيانا ثم علمه بعد ان لا تكون الصورة المعلومة محفوظة في الخيال
وجهلا ان كانت قال والادراكات الى اخره اقول قال الشيخ بان ادراك
الحواس الخمس ليس الا العلم بمتعلقاتها فالابصار عين العلم بالمبصرات والسماع
عين العلم بالمسموعات ليس عند الابصار كيفية اخرى زائدة على العلم بالمبصر ولا
عند السماع وغيره وخالف معه الجمهور وقالوا بان الضرورة حاكمة بالتغاير
بين ادراك الحواس الخمس والعلم بمتعلقاتها فانا نجد عند الابصار بعد العلم
بالمبصر علما تاما حالة اخرى مغايرة للعلم بالمبصر وكذا عند السماع وغيره فالحق ان ادراك
الحواس كيفية اخرى تغاير العلم بمتعلقاتها هذا قول الجمهور واجاب عنه الاستاد
المحقق اعلى الله مرتبته في المواقف بجواب حاصله ان الصورة المذكورة تفيد التغاير
بين ادراك الحواس الخمس والعلوم الاخرى لا بينه وبين العلم بمتعلقاتها وكونه عين
العلم بمتعلقاتها لا يمنع تغاير العلوم بالنوع او بالهوية فافهم قوله والصورة
الذهنية جزئية اشارة الى ما قال الحكماء من المغايرة بين الصور الذهنية والخارجية
الحالة في المادة ومعنى كليتها فالمغايرة من وجوه الاول ان الصور الخارجية الحالة
في المادة محسوسة وليست الصور العقلية كذلك الثاني ان الصور الخارجية متمانعة
فان الصورة الحالة في مادة تمنع حلول صورة اخرى فيها بخلاف الصور العقلية فانها
متعاونة لا متمانعة لان حلول صورة في النفس قد يعين على حلول صورة اخرى
فيها الثالث ان الصورة العظيمة الخارجية يمتنع حلولها في المادة الصغيرة بخلاف
الصور العقلية فان صور السموات والارض تحصل في النفس كما تحصل صورة
النقطة الرابع ان الصور الخارجية يزول بعضها ببعض كما عند الكون والفساد
بخلاف الصور العقلية وهو ظاهر وفي معنى الكلية ذكروا وجوها الاول
انها كلية باعتبار متعلقها اى باعتبار ان المعلوم بها امر كلى عند الاثنين ما مقول
على



على كثيرين من الافراد وحينئذ يكون تسميتها بالكلية مجازا هذا ما ذكروه ونظر فيه الاستاد
المحقق في المواقف بقوله اليس اذا كان المعلوم امرا واحدا ما في الذهن كان
حصوله في الذهن يكون شخصا وهو بنا في الكلية اللهم الا ان يراد ان الامور
المتصورة لها ارتسام في غير العقل وهو بنا في الوجود الذهني بنافي ما حقق
في المواقف في بحث الوجود الذهني في جواب ما قاله الامام على دليل الحكماء فعليك
بالتامل الثاني انها كلية باعتبار انها صورة واحدة مطابقة لكثيرين ومعنى المطابقة
ان المنتزع من كل واحد واحد من تلك الافراد انما يكون عين تلك الصورة كالخاتم
الموضوع على قطع من الشمع مختلفة الالوان فان الحاصل منه فيها نقوش مختلفة بحسب
العوارض اختلاف الجزئيات بالتشخصات متحدة في النقش الكلي الذي هو نقش الخاتم
اتحاد الجزئيات في الصورة العقلية وينبغي ان تعلم ان الصورة العقلية كلية باعتبار
من الاعتبارين وجزئية باعتبار انها معنى جزئية في نفس جزئية فهي كلية باعتبارين
جزئية باعتبار فافهم فان معنى كلية الصورة الذهنية بالاعتبارين من المطارح
قال والعلم الى اخره اقول هذا هو الشروع في تقسيم العلم وله تقاسيم
الاول تقسيمه الى الاجمالي والتفصيلي والثاني الى ما هو بالفعل والقوة والثالث
الى الفعلي والانفعالي فالاول ان يقال العلم اما اجمالي او تفصيلي والمراد
بالاول العلم بالشئ من غير النظر الى اجزائه بحيث تصير ملاحظة للعقل متميزا عنده
كل منها عن الآخر والثاني العلم به مع تحديق النظر الى اجزائه وتفصيلها بحيث يصير
منفصلة عند العقل ومتمثلة متميزا بعضها عن بعض وهذا كمن يرى اشياء كثيرة
دفعة فانه يجد في اول الامر حالة اجمالية بالقياس اليها لم يكن قبل الرؤية وعند تحديق
النظر الى كل واحد واحد منها يحصل له حالة اخرى مغايرة للاولى بالوجدان عندها
يصير كل واحد واحد منها منفصلة عنده متميزا بعضها عن بعض فالاول تشبه العلم

الاجمالي والثانية التفصيلي وكمن يسأل عن مسألة معلومة له فيحضر جوابها في
ذهنه دفعة ويجد عند النفس حالة بسيطة بها يتمكن من تفصيلها وتمييز المقدمات
بعضها عن بعض فبعد تقريرها وتفصيل المقدمات واحدة بعد واحدة يجد حالة
اخرى مغايرة للاول بالوجدان ايضا فالاول العلم الاجمالي والثاني التفصيلي
ومن يفتش احوال المعلومات يجد اكثر معلوماته كذلك ففتش تجد هذا ما قاله
الاكثرون وخالف معهم الامام مانعا للاجمالي بانه لو كان لنا نوع آخر من العلم اجمالي
يلزم احد الامرين اما عدم العلم بالاجزاء عند العلم بالماهية او العلم بالاجزاء على
التفصيل على تقدير عدم العلم بها كذلك وكل منهما محال فكذا العلم الاجمالي المستلزم
لهما بيان الملازمة ان الماهية المعقولة بجملة اجزائها لا بد من ان يكون العلم
باجزائها حاصلا او لا فعلى الثاني يلزم الاول وهو ظاهر وعلى الاول الثاني
لانها اذا كانت معلومة تكون ممتازة عن غيرها ومعلومة مفصلا وهو
الثاني اجيب عن ذلك بان العلم بالاجزاء لا يستلزم العلم بامتيازها حتى يكون
معلومة على التفصيل والا يلزم من العلم بشيء واحد علوم غير متناهية وفيه
نظر لان الامور الاعتبارية تنقطع بانقطاع الاعتبار وبعد ذلك نقول
اختلف في اثبات العلم الاجمالي للباري مع تجويز القاضي والمعتزلة ومنعه
كثير من اصحابنا وابو هاشم والحق المنع ان كان العلم الاجمالي مشروطا بالجهل
بالتفصيل والجواز ان لم يكن اشار اليه بقوله وان شرط فيه الجهل بالتفصيل
لم يستحل والثاني ان يقال العلم اما علم بالفعل وهو ظاهر واما علم بالقوة وهو
العلم بان ما في يد زيد زوج اذا سئلنا عنه ولا نعلم انه اثنان والعلم بكل جزئي عند
عدم التنبه لاندراجه تحت كلية علم بالقوة واعلم ان المشهور في السنتهم ان
الشيء قد يكون معلوما من وجه دون وجه فمنعه القاضي قائلا بان المعلوم غير

المعلوم



المعلوم ضرورة فمتعلقا العلم والجهل انما يكونان شيئين اعم من ان يكون احدهما
عارضا للآخر او هما عارضين لثالث او يكون بينهما علاقة اخرى اي علاقة كانت
وبان تسمية الشيء بالمعلوم من وجه دون وجه مجاز من قبيل اطلاق المعروض
الملزوم واراد العارض اللازم وهذا اصطلاح اصطلح عليه القاضي ولا مناقشة
في الاصطلاحات والثالث ان يقال العلم اما فعلي او انفعالي لانه اما ان يكون بحصول
من امر خارجي كما اذا وجدت شيئا فتصورته فهو المسمى بالعلم الانفعالي لانفعال
النفس عند حصوله من الامر الخارجي فيها والكلي بعد الكثرة ايضا لتأخره عن
الكثيرين التي هي الجزئيات او يحصل الامر الخارجي منه كما اذا تصورت شيئا
فتوجد في الخارج فهو المسمى بالعلم الفعلي لانه سبب للفعل والكلي قبل الكثرة ايضا
لتقدمه على الجزئيات الحاصلة منه والحكماء قالوا بان علم الباري فعلي لانه سبب
ومبدأ للممكنات كلها قال وللعقل مراتب الى آخره اقول هذا هو الشروع
في مراتب العقل النظري وهي اربعة الاول العقل الهيولاني وهو الاستعداد
المحض والقوة الخالية عن الفعل كما للاطفال الثاني العقل بالملكة وهو العلم
بالضروريات وانه حادث لكنه فاشترط حادث وما هو الا الاحساس بالجزئيات
ولا يريد بذلك العلم بجميع الضروريات فان الضروريات قد تفقد بفقد شرط التصور
كحس ووجدان كالاكمه والعنين لا يتصوران ماهية اللون والجماع او للتصديق
كاحدهما في القضايا الحسية او الوجدانية وكتصور الطرفين والنسبة في
البديهيات ويجب ان تعلم ان العقل مناط التكليف اجماعا وهو يطلق على
معان فقال الشيخ بانه هو العلم ببعض الضروريات المسمى بالعقل بالملكة كما عرفت
مستدلا بانه لو كان غير العلم لجاز انفكاكه عنه وليس كذلك لامتناع عاقل
لا علم له اصلا وعالم لا عقل له فيكون علما وليس علما بالنظريات لانها مشروطة

بالضروريات

بكمال العقل فيكون متأخرا عن العقل بمرتبتين فلا يكون عينه ضرورة ولا علما
كلها لجواز فقد العلم بالضروريات لفقد شرطها كما علمت الآن فيكون علما ببعض الضروريات
وهو المطلوب وللقائل ان يمنع ويقول لا نم انهما لو كانا متغايرين لجاز انفكاكهما
لم لا يجوز ان يكونا متلازمين فيمتنع الانفكاك فالحق ما قاله الامام انه غريزة تتبعها
ذلك اى العلم بالضروريات عند عدم المانع اى عند سلامة البنية وهو لدخول مثل
الامام فيه فانه لم يزل عقله وان لم يكن عالما لوجود النوم المانع عن العلم الثالث
العقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات اى صيرورته
بحيث متى شاء استحضر الضروريات واستنتج منها النظريات الرابع العقل
المستفاد وهو ان يحضر عنده النظريات بحيث لا تغيب وهل يمكن ذلك ولا للانسان
مع جلباب البدن ام لا فيه تردد قال وعلمان الى آخره اقول كل علمين
يتعلقان بمعلومين فهما مختلفان اعم من ان يكون المعلومان متماثلين او مختلفين
وهو ظاهر لان المتعلق باحد المختلفين يخالف المتعلق بالمخالف الآخر ضرورة
و بمعلوم واحد قال الآمدى متماثلان ان اتحد وقت تعلقهما بذلك المعلوم
وان لم يتحد فقد يقال مثلان وقد لا يقال وللقائل بالتماثل استدل بان اختلاف الوقت
لا يوجب اختلاف العلم كما فى الجوهرين المتماثلين فان اختلاف وقتيهما لا يوجب اختلافهما
فكذلك اختلاف وقتى العلمين المتعلقين بمعلوم واحد وهو المطلوب وفيه نظر
لان هذا تمثيل مع ظهور الفرق لان الوقت عارض للجوهرين وداخل فى تعلق
العلمين ولذلك لا يمكن تصورهما مع قطع النظر عن الوقت فلا يلزم من عدم
تخالف الجوهرين بعد ما تبين عدم تخالف العلمين هذا اذا كان محل العلم واحدا
اما اذا كان مختلفا كعلم زيد وعمرو مثلا فلا بد من ان يقتضى العلم لذاته التخصص
بمحله ام لا فعلى الاول يكون العلمان مختلفين للاختلاف من خاصتى الذاتين

المختلفين



المختلفين وعلى الثانى متماثلين لانتفاء الاختصاص الموجب للتخالف قال والضرورى
الى آخره اقول اختلف فى جواز انقلاب الضرورى نظريا وعكسه ففى الاول ثلثة مذاهب
الاول وهو قول القاضى وكثير من المتكلمين ان انقلاب الضرورى نظريا جائز لان
العلوم متجانسة وكل ما يصح على احد المتجانسين يصح على الآخر فيصح على العلم الضرورى
كل ما يصح على النظرى وهو المطلوب فرد عليهم الآمدى اولا بمنع التجانس فقال
انما يلزم التجانس لو كان قول العلم على ما تحته من العلوم قول الجنس على الانواع
وهو ممنوع وثانيا بانا لا نم ان كل ما يصح على احد المتجانسين يصح على الآخر لم
لا يجوز ان يكون الاختلاف النوعى او الشخصى مانعا فان الانسان يصح عليه ما لا يصح
على الفرس وكذا يصح على زيد ما يمتنع على عمرو فلم لا يجوز ان يكون فى العلوم ايضا كذلك
وح لا يلزم جواز الانقلاب الثانى وهو ما قال بعض من المتكلمين ان انقلاب الضرورى
بالنظرى باطل غير جائز والا يلزم جواز خلو العلوم عن الضروريات بالانقلاب
وهو مع بالوجدان فكذا الانقلاب الثالث وهو قول آخر للقاضى وقال به امام الحرمين
ايضا ان الضرورى لا بد من ان يكون شرطا لكمال العقل اولا فعلى الاول لا يجوز انقلابه
نظريا لان كمال العقل شرط للنظر وهو شرط للنظرى فلو جاز انقلاب الضرورى نظريا
يلزم تقدم الشىء على نفسه بمراتب هذا خلف وعلى الثانى يجوز لعدم لزوم الخلف وفى
الثانى اتفق على الجواز لجواز ان يخلق الله تع فى العبد علما ضروريا متعلقا بالنظرى
وهو ظاهر والمعتزلة منعوا وقوع انقلاب النظرى ضروريا فى العلم بالبارى و
صفاته مستدلا بانا مكلفون بها فيمتنع انقلابها ضروريا والا يلزم التكليف بغير
المقدور وهو غير جائز ويجب ان تعلم ان قولهم بجواز الانقلاب مبنى على تجانس
العلوم وقد عرفت ما فيه قوله واستناد الضرورى الى آخره اى ما وقع من الاختلاف
فى جواز استناد الضرورى الى النظرى والضرورى فقال بعضهم بعدم جواز

استناد الضروري الى النظري والضروري محال بعضهم بعدم جواز استناده الى
النظري لان استناده اليه يستلزم توقف الضروري على النظر ويمتنع ان يكون
الضروري كذلك وفيه نظر لان الاحتياج الى النظر انما في الضروري اذا لم يكن متوسطا
شيء ومنها كذلك واخرون بالجواز وتمسكوا بان العلم بامتناع اجتماع الضدين
ضروري مع انه يتوقف على وجود الضدين ووجودهما نظري ولذلك يثبت
بالدليل فيكون الضروري مستندا الى النظري وهو المطلوب اما استناد
الضروري الى الضروري فجوزه قوم ومنعه آخرون والحق ان النزاع في كلي الاستنادين
لفظي مبني على تفسير الضروري فان فسرناه بما لا يتوقف على علم لا يجوز استناده
لا الى الضروري ولا الى النظري وان فسرناه بما لا يتوقف على نظر جاز استناده
اليهما هكذا قيل وفيه نظر قال واثبات ابي هاشم احوالا معلومة اثبت
ابو هاشم علما لا معلوم له ومثله بالعلم بالمستحيل ومحال العلم بالمستحيل علم
بدون معلوم لان المستحيل ليس بشيء فضلا عن ان يكون معلوما فوجد
عليه الامام بان المعلوم ليس الا ما يتعلق به علم فلو علم ان يكون المستحيل معلوما
وغير معلوم وهو تناقض فاعتذر الآمدي منه بان لابي هاشم ان يصطلح على عدم
تسمية المستحيل معلوما فعلى هذا يكون النزاع لفظيا مبنيا على تفسير المعلوم فان فسرناه
بما يتعلق به العلم يكون المستحيل معلوما وان فسرناه بشيء يتعلق المعلوم لا يكون المستحيل
معلوما لان المستحيل ليس بشيء وحمل الاستاد المحقق اعلى الله منزلته كلام ابي هاشم
في المواقف على محمل صحيح فمن اراد الاطلاع عليه فليطالع ثم قال ومحل الادراك
اقول اختلف في محل العلم الحادث فقال اهل الحق بان محله غير متعين بل يجوز
ان يخلق الله تعالى في اي محل شاء واراد لكن السمع دل على ان محله القلب لقوله تعالى ان في
ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقوله تعالى فيكون لهم قلوب يعقلون بها او آذان

يسمعون



يسمعون بها وقالت الحكماء بان محل الكليات النفس الناطقة ومحل الجزئيات المشاعر
العشر الظاهرة والباطنة وسيجيء تفصيل ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى قال
والارادة الى آخره اقول بعد الفراغ عن العلم شرع في البحث عن الارادة وفي
تعريفها اقوال الاول انها اعتقاد النفع في الفعل او ظنه الثاني انه ميل يتبع اعتقاد
النفع او ظنه ليس نفسه لانا نجد بعد اعتقاد النفع او ظنه في الفعل ميلا اليه
فذلك هو الارادة وهي تغاير الاعتقاد والظن لتاخرها عنهما الثالث وهو
ما قال الاشاعرة انها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع واعترفوا بوجود
الميل عند اعتقاد النفع او ظنه لكن انكروا كونه ارادة لان الارادة هي المخصصة
لاحد طرفي المقدور بالوقوع اتفاقا والميل ليس كذلك كما سيجيء من بعد واعلم انهم
اتفقوا على ان الارادة القديمة كارادة الباري موجبة للمراد اي يجب وجود المراد
عند وجودها وان الارادة الحادثة غير موجبة للمراد خلافا للنظام وابي الهذيل
العلاف فانهما قالا بوجوب المراد عند وجود الارادة الحادثة ايضا لكن لا مطلقا
بل بشرط ان يكون المراد بالارادة القصد الى الفعل اي الحالة التي نجدها من انفسنا
عند ايجاد الفعل وهو ظاهر لوجوب وجود الفعل عند الايجاد والقصد المقارن
له اما لو كان المراد بها العزم على الفعل اي الجزم بانه سيقصد لا يكون موجبة لان
العزم متقدم على الفعل فلا يوجبه لجواز انفكاك الفعل عنه لمانع اذا عرفت ذلك فنقول
انهم اختلفوا في اشتراط الارادة باعتقاد النفع او الميل التابع له فذهب الاشاعرة
الى عدم الاشتراط متمسكا بان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان
في القرب والبعد وغيرهما من المرجحات يختار احدهما بمجرد الارادة من غير داع ومرجح
من اعتقاد النفع او الميل التابع له يدعو اليه لعدم اخطار المرجح بالبال في غاية
الدهشة ولعدم وقوفه متفكرا طالبا للمرجح حتى يفترسه السبع والعطشان

والجايح كذلك وينبغي ان تعلم ان ليس مراد الاصحاب بهذه المقالة ان الفعل ليس له مرجح
بل مرادهم ان ليس للفعل غير الارادة التي عرفوها بانها صفة مخصصة داع ومرجح يرجح
الفعل ويدعو اليه خلافا للمعتزلة فانهم قالوا بامتناع ارادة الفعل من غير اشتمال
على الداعي والمرجح متمسكا بان الضرورة حاكمة بامتناع وقوع الفعل من غير
الداعي والمرجح والجواب منع الضرورة والمعارضة بالامثلة المذكورة قوله وقيل
اشارة الى الفرق بين الارادة والشهوة وهو من وجهين الاول ان الارادة قد تتعلق
بنفسها لجواز ان تكون نفس الارادة مرادة بخلاف الشهوة فان متعلقها انما يكون
غيرها ضرورة الثاني ان الارادة قد تنفك عن الشهوة في الدواء الكريه فان شاربه
يريده ولا يشتهيه قال قال الشيخ الى اخره اقول ذهب الشيخ الى ان الارادة
هي كراهة الضد واحتج عليه بانها لو لم تكن كراهة الضد فاما ان تكون مثلها او ضدها
او مخالفة لها بالضرورة والكل باطل فكذا عدم كونها كراهة الضد اما الاول والثاني فلامكان
اجتماعهما واما الثالث فلانها لو كانت مخالفة للكراهة الضد لجاز اجتماعها مع ضدها
لان مخالف الشيء يجوز اجتماعه مع ضده وليس كذلك لان ضد كراهة الضد ارادة
الضد فيلزم ارادة الضد وكراهته معا هذا خلف والجواب اولا بالمنع انا لا نم امكان
اجتماع ارادة الشيء مع كراهة ضده على تقدير التخالف بينهما لم لا يجوز ان تكون الارادة
مستلزمة لها وح لا يجوز اجتماعها مع ضدها لامتناع اجتماع الملزوم مع ضد
اللازم وثانيا بان كراهة الضد انما تكون بعد الشعور بالضد ويمكن ارادة
الشيء مع الذهول عن ضده فضلا عن كراهته فلا تكون الارادة كراهة الضد
لامتناع انفكاك الشيء عن نفسه ومع التغاير هل تستلزم الارادة كراهة الضد
على تقدير الشعور بالضد اولا ففيه خلاف قال القاضي والغزالي بالاستلزام
والظاهر عدمه لجواز ان يراد الضدان بارادتين معا وتبين بترجيح احدهما





على الاخرى بسبب زيادة نفع فيها وح لا يجب الاستلزام واعلم انها غير التمني
لان التمني يجوز تعلقه بالمحال والماضي وهي انما تتعلق بالمقدور والممكن وهو
ظاهر قال الاصحاب بان السهو ضدها ومنع المعتزلة متمسكا بان السهو
ضد العلم لا الارادة وهو ضعيف لان كونه ضدا للعلم لا ينافي كونه ضدا للارادة لجواز
ان يكون شيء واحد ضدا لامرين مختلفين كالنوم الذي هو ضد للعلم والقدرة المختلفين
قوله وقال القاضي اشارة الى ما وقع بينهم من الاختلاف في الارادة تفيد لمتعلقها صفة
ام لا فقال القاضي وابو عبد الله البصري بانها لمتعلقها صفة فللفعل كونه طاعة او
معصية لان الفعل المراد اما ان يكون متعلق الامر او النهي فعلى الاول يفيد الارادة
كونه طاعة وعلى الثاني كونه معصية وللقول كونه امرا وتهديدا لان القول المراد
اما ان يكون المراد منه فعل المخاطب او تركه فعلى الاول يفيد الارادة كون القول
امرا وعلى الثاني كونه تهديدا ومنع ذلك بانهما ان ارادا بالصفة صفة ثبوتية فمنعناها
وما قالوا من الصفات اعتبارية وان ارادا غيرها فلا نزاع وايضا القول ليس بباق
فلا يكون لحقيقته وجود فكيف تقوم به صفة ثبوتية والكراهة ضد الارادة لصدق
تعريف الضدين عليهما وهو ظاهر قال والقدرة الى اخره اقول هذا هو
الشروع في البحث عن القدرة ولها تعريفان الاول انها صفة تؤثر وفق الارادة قوله
تؤثر يخرج العلم لعدم تاثيره في المعلوم ووفق الارادة يخرج الافعال الطبيعية
لعدم الارادة فيها الثاني انها هي المبدأ للافعال المختلفة فعلى التعريف الاول النفس
الفلكية قدرة عند من قال بارادتها كالحكماء فان حركات الافلاك عندهم ارادية كما سيجيء
تفصيله والنباتية بالعكس فانها قدرة على الثاني لكونها مبدأ للافعال المختلفة من
التغذية والتنمية وتوليد المثل وغيرها لا الاول لعدم شعورها هذا معنى قوله
يفترقان اي التعريفان في الفلكية والنباتية والحيوانية قدرة على التفسيرين

وهو ظاهر واليه اشار بقوله لا الحيوانية هذا هو المشهور وفيه بحث قوله ويرد
اشارة الى ما قيل على تعريف القدرة بانها صفة تؤثر وفق الارادة بعد بيان ان هذا التعريف
غير جامع لخروج القدرة الحادثة عنه لانها غير مؤثرة والدليل على عدم تاثيرها انها
لو كانت الحادثة مؤثرة فعند اراد الله شيئا والعبد نقيضه اما ان يقع كل منهما او لا
يقع شيء او يقع احدهما دون الآخر فعلى الاول والثاني يلزم اجتماع النقيضين وارتفاعهما
وعلى الثالث العجز لا يقال يقع مقدور الله تعالى لان قدرته اقوى ولذلك يعم سائر المقدورات
دون قدرة العبد لان العموم لا دخل له في التاثير في مقدور معين وعدم التاثير فيه
بالضرورة وبهذا الدليل بعينه نفى جهم اصل القدرة الحادثة فقال لا وجود لها لانها
لو كانت موجودة فعند تعلقها بالشيء وتعلق القديمة بضده اما ان يقع كل من المقدورين
او لا يقع شيء منهما وهذا غلو في الجبر ومكابرة ايضا للفرق الضروري بين الصاعد
بالاختيار والساقط من العلو بالقدرة وعدمها هذا على تقدير نفي القدرة
الحادثة اما على تقدير نفي اثرها فلا اشكال فليس على دفعهم ويقول لا يعنى بالقدرة
الا الصفة المؤثرة فما لا يكون مؤثرة لا يكون قدرة وح يستلزم نفي اثر القدرة
الحادثة نفي اصلها فيلزم عليكم الاشكال ايضا قلنا النزاع لفظي قال فيجوز
الى آخره اقول جوز ابو الحسين البصري من المعتزلة ان يجتمع قادران
على مقدور واحد مطلقا اعم من ان يكونا مؤثرين او يكون احدهما مؤثرا دون
الآخر والاصحاب جوزوا بقيدين الاول ان لا يكون كل من القادرين مؤثرين
والا يلزم التمانع كما سمعت واليه اشار بقوله لانا على الثاني ان لا يكونا كاسبين
لان الكسب هو ان يخلق الله تعالى في العبد فعلا متعلقا بقدرته الحادثة
ولا يجوز تعلق القدرة الحادثة بالفعل الخارج عن محلها لامتناع تعلق
قدرة زيد بالفعل القائم بعمرو ضرورة فيجب ان يكون الفعل المتعلق للقدرة





الكاسبة قائما بمحلها وح يلزم امتناع اجتماع قدرتين على مقدور واحد لامتناع قيام
الفعل الواحد بمحلين مختلفين فان القائم بهما لا يكون واحدا لان المراد بالوحدة
الشخصية قوله وقال ابن المعتمر اشارة الى الاقوال الواقعة في القدرة وهي ثلثة
الاول قول بشر ابن المعتمر فانه قال بان القدرة للسبب الاسلامة بنية القادر عن
الآفات كلها ليس في القادر صفة اخرى زائدة على سلامة البنية يسمى قدرة فمن
قال بها فعليه البرهان الجواب ان الوجدان كاف في العلم بان لنا صفة زائدة على
سلامة البنية نسميها قدرة فلا احتياج الى اقامة دليل الثاني قول الهمداني من
المعتزلة فانه قال بانها تاتي الفعل من بعض من الموجودين دون بعض الجواب
ان هذا منقوض بالممنوع عن الفعل فانه قادر عندكم ولا يتاتى منه الفعل
لا يقال الممنوع يتاتى منه الفعل عند ارتفاع المانع لانا نقول العاجز ايضا
يتاتى منه الفعل عند ارتفاع العجز الثالث قول ابي علي الجبائي فانه قال بان
القدرة هو العلم بصحة التخلص عن الآفات فيكون معنى قولنا فلان قادر على كذا
انا عالمون بصحته عن الآفات الجواب ان العلم بصحة التخلص عن الآفات يوجد عند
اتصاف الشخص بضد دون القدرة على الآخر فينفك عنه فتغايرها وهو المطلوب.
قال ولا يتعلق الى آخره اقول اختلف في جواز تعلق القدرة الواحدة
لمقدورين مختلفين اختلاف تعلق العلم الواحد بمعلومين فالشيخ قال بعدم الجواز
لان القدرة عنده مع الفعل كما سيجيء فلا يتعلق بمقدورين مختلفين لان
القدرة المقارنة لاحد المتخالفين تغاير المقارنة للمخالف الآخر ضرورة ولا يخفى
عليك انه اذا لم يجز تعلقها لمقدورين مختلفين لا يجوز تعلقها بالضدين لان المتعلق
باحد المتخالفين اذا كان مغايرا للمتعلق بالمخالف الآخر يكون المتعلق باحد الضدين
ايضا مغايرا للمتعلق بالضد الآخر بالطريق الاولى واما تعلقها بالضدين اذا

كانت مع الفعل يستلزم اجتماع الضدين هذا خلف والمعتزلة قالوا بالجواز فقالوا
القدرة الواحدة يجوز تعلقها بجميع المقدورات ليست المتعلقة بمتعدد ومتغايرة للتعلق
بمتعدد وآخر لان القدرة عندهم قبل الفعل كما سيجيء من مذهبهم فلا يلزم من التعدد في
مقدوراتها التعدد فيها عندهم خلافا للشيخ واستدلوا عليه بان القدرة القديمة قدرة
واحدة متعلقة بجميع المقدورات من غير تعدد فيها والا يلزم التغير على الباري كما
سمعت في علمه القديم فكذا القدرة الحادثة والجواب ان هذا تمثيل مع ظهور الفرق
كما قلنا في العلم وقول ابي هاشم متردد فقال مرة القدرة القائمة بالقلب يتعلق بجميع
متعلقاتها دون القائمة بالاعضاء فان كل واحدة منها يتعلق بمتعلقاتها دون
متعلقات الاخرى وتارة ان كل واحدة منها يتعلق بجميع متعلقاتها جميعا غير ان كلا
لا يؤثر في متعلق الاخرى لعدم الآلة ومرة القلبية يتعلق بجميع متعلقاتها دون
العضوية هذا في غير المتماثلات اما في المتماثلات فاجمعوا على جواز تعلق القدرة
الواحدة بها وادعوا الضرورة فيه فقالوا لا معنى للقدرة الا التمكن من الطرفين فالقادر
على الشيء يجب ان يكون قادرا على عدمه والا لم يكن قادرا بل مضطرا فعند ذلك نقول
القدرة على طرف من الفعل في وقت عين القدرة عليه في وقت آخر والقدرة على طرف
تغاير القدرة على طرف آخر فيكون القدرة المتعلقة بالامثال واحدة وبعيدها متعددة
وهو المطلوب هكذا قالوا ويجب ان تعلم ان الحق فيه ان القدرة لابد من ان يكون
التعلق داخلا في حقيقتها اولا بل يكون صفة ذات تعلق فعلى الاول لا يجوز تعلقها
بمقدورين مختلفين لان التعلق باحد المتخالفين يغاير التعلق بالمخالف الآخر ضرورة
وعلى الثاني يجوز لان الصفة الواحدة يجوز تعلقها بامور مختلفة من غير ان يكون فيها تعدد
لان الاختلاف في التعلق لا يستلزم الاختلاف في المتعلق كما سمعت سابقا في العلم
فتأمل قال الشيخ الى آخره اقول اعلم ان الاهم في هذه المسائل التي هي من





المطارح تحرير المبحث فانه هو الكاشف للحق الصريح الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه
وهو ان يقال قال الشيخ بعدم بقاء الاعراض كما عرفت وبعدم العدم الزماني لان
العدم الزماني انما يكون بعد تحقق الزمان وهو عنده من الامور الاعتبارية عرفه
بانه متجدد يقدر به متجدد كما نبهت من قبل فلزم من هاتين المقالتين القائل بهما عليه
ان القدرة التي هي مؤثرة في الفعل والفعل متعلق لها وحاصل بها هي القدرة المقارنة
للفعل الحاصلة معه لا القدرة المتقدمة عليه الحاصلة قبله لعدم بقائها عند الفعل
عنده وان القدرة المتقدمة على الفعل مغايرة بالشخص للقدرة المقارنة له ليس
التغاير بينهما بمجرد اختلاف الزماني فقط لعدم قوله بالزمان فمعنى قوله القدرة مع الفعل
لا قبله ان القدرة في الفعل هي القدرة المقارنة له الحاصلة معه وهي مغايرة للقدرة السابقة
عليه بالشخص لا بالزمان فقط واستدلاله عليه ان الفعل قبله غير ممكن لان الممكن ما لو فرض
لم يلزم منه محال وفرض الفعل قبله يستلزم حصول الشيء قبل حصوله وهو تناقض
فلا يكون مقدورا فلا يقع به التكليف لامتناع وقوع التكليف بالمحال لا يقال لا نم
لزوم التكليف بالمحال على تقدير التكليف بالفعل قبله وانما يلزم لو كان المراد التكليف به
في الحال لكن المراد التكليف بايقاعه في ثاني الحال لانا نردد ونقول الايقاع لابد من ان
يكون نفس الفعل او غيره فعلى الاول يلزم التكليف بالمحال ضرورة وعلى الثاني ننقل
الكلام الى ذلك الغير ونقول يجب ان يكون التكليف به عند المباشرة لما قلنا فان قلت
التكليف بايقاعه كما قلت في الاول فنحن نقول ايضا ما قلنا في الاول وهلم جرا ويلزم التسلسل
او الانتهاء الى ما يكون التكليف عند المباشرة فالاول محال والثاني مطلوب هذا حاصل
المشهور وللاستاذ المحقق اعلى الله منزلته فيما قال الشيخ من لزوم التناقض
نظر دقيق حاصله ان قولكم حصول الفعل قبله محال لابد من ان يوخذ مشروطا لكون
معناه ان حصول الفعل قبله محال بشرط اتصافه بكونه قبله او غيره فعلى الاول لاستحالة

مسلمة لكن لا يلزم منه المطلوب لان اللازم منه على ذلك التقدير ان يكون القدرة مع
الفعل المأخوذ بشرط كونه قبله والمراد معيتها مع الفعل مطلقا وعلى الثاني الاستحالة
ممنوعة لم لا يجوز قبل الفعل فرض انتفاء عدمه وتحقق وجوده كقيام زيد وقعوده
فان قعوده يستحيل حال القيام بشرط القيام ولا يستحيل عند قطع النظر عن الشرط
لجواز فرض انتفاء القيام وحصول القعود بدله فافهم ولا يخفى عليك بعد الاحاطة
بما قلنا انه دافع ما اوردت المعتزلة على الاشاعرة من السؤال المشهور بالاشكال
وشنعوا عليهم بان القدرة لو كانت مع الفعل لزم ان لا يعصي احد قط لكن التالي
باطل بالضرورة من الدين فكذا المقدم بيان الملازمة انه لا بد من ان ياتي بالفعل
اولا وعدم العصيان لازم على كل من التقديرين اما على الاول فظاهر واما على الثاني
فلانه ترك غير المكلف به وتركه غير مستلزم للعصيان بالاتفاق وهو ان قيل لانم
عدم تكليفه قبل الفعل قولهم شرط التكليف القدرة ولا قدرة على الفعل قبله قلنا
ممنوع لان القدرة المفقودة قبل الفعل هي القدرة المؤثرة في الفعل الحاصلة
له لا اصل القدرة التي عرفناها بصفة تؤثر وفق الارادة كما علمت التجريد وشرط
التكليف اصل القدرة لا المؤثرة وكذا انه دافع ما قال بعض من الافاضل ان الكلام
في هذا المحل مشكل لان الفعل قبل القدرة اعني القدرة المؤثرة المستجمعة
لشرائط التاثير ممتنع الصدور وعندها واجب الصدور وح يلزم على مذهب المعتزلة
كون الممتنع مكلفا به وعلى مذهب الاشاعرة كون الواجب مكلفا به وكلاهما
مستلزمان للتكليف بالمحال لكونه على احد المذهبين تكليفا بالمشروط عند عدم
الشرط وعلى الثاني تكليفا بتحصيل الحاصل لان شرط التكليف اصل القدرة
لا المؤثرة المستجمعة لشرائط التاثير كما سمعت غير مرة فلا يلزم على مذهب المعتزلة
التكليف بالمشروط عند عدم الشرط ولا يلزم ايضا على مذهب الاشاعرة تحصيل الحاصل

لان



لان معنى تاثير القدرة في المقدور حال الحصول ان دوامه بدوامها فلا اشكال والى هذا السؤال
والجواب اشار في الكتاب بقوله قالوا منها يجب الفعل قلنا بها قال والمقدور والى
اقول اختلف المعتزلة في ان المقدور تابع للعلم او للارادة فقال بعضهم بانه تابع للارادة
لانه تابع للقدرة اتفاقا والقدرة صفة تؤثر وفق الارادة فالارادة جزء مفهوم القدرة
وجزء مفهومها فيكون المقدور تابعا لها لان تابع الكل واثره تابع للجزء واثره بالضرورة
وقال الاخرون بانه تابع للعلم واستدلوا بالملكات قال صاحبها يصدر عنها من غير روية
وفكر كالقواد فانه يراعي في النعاب اللطيفة الصادرة عنها دقائق لولا حفظها
لفاته كثير منها قال وقد يصدر الى اخره اقول اختلف في ان النوم ضد للقدرة
اولا على اربعة مذاهب الاول وهو ما قال كثير منا والمعتزلة انه ضدها فان النائم انما
يصدر عنه الافعال المتقنة على سبيل الندرة والقلة يدل عليه التجربة وليس هذا
الا بواسطة الضدية بين النوم والقدرة فانه لو لم يكن ضدا لها لصدر عن النائم الافعال
المتقنة لكثرة صدورها عن القادر الثاني وهو ما قال بعض منا والمعتزلة انه لا ضدية
بينهما فالنائم قادر وقلة الصدور لعدم العلم لا لعدم القدرة فالنائم الصادر عنه الافعال المتقنة
القليلة يكون قادرا غير عالم الثالث وهو ما قال به الاستاذ ان النائم الصادر عنه الافعال
المتقنة ليس بقادر ولا عالم الرابع وهو ما قال به القاضي توقف قال في الرويا الى
اخره اقول في الرويا ثلثة مذاهب الاول وهو ما قال به المتكلمون انه خيال باطل
اما عند المعتزلة فلانهم اشترطوا في الابصار المقابلة والرؤية والبنية المخصوصة و
توسط الهواء بين الرائي والمرئي وكل ذلك في النائم منتف واما عند الاصحاب مع عدم
قولهم بهذه الشرائط فلان النوم عندهم ضد الادراك كما عرفت فلا يكون للنائم ادراك عندهم
وايضا قالوا الادراك في النوم مخالف للعادة جرت العادة بان لا يكون عند النوم ادراك
الثاني وهو ما قال الاستاذ ان الرويا ادراك حق لا اضغاث فيه ليس السماع والايجاد

في النوم الا كالسماع والابصار في اليقظة ليس التشكيك فيه الا السفسطة وسعي ان
تعلم ان الاشاعرة مع القول بحقيقة الرؤيا قايل بالضد به لكنه يقول النوم قايم بجزء
من الناس غير ما يقوم به القدرة وعند ذلك لا يمتنع اجتماعهما لاختلاف المحل الثالث وهو
ما قاله الحكماء ان المدرك في النوم يوجد في الحس المشترك ووروده عليه بطريقين الاول
ان النفس الانسانية عند النوم بواسطة التوجه الى عالم الغيب والانصراف عن الجسمانيات
يرتسم فيها الصور المرتسمة في العقل الفعال فان صور الكائنات بجميعها مرتسمة فيه عندهم
وينعكس منها على الحس المشترك بالطريق التي بينهما فالخيال لما في جبلته من سرعة التصرف
في الصور الواردة على النفس يتصرف فيه ويلبسه لباس الصور اللازمة له قريبا او بعيدا
وهذا هو الذي يحتاج الى التعبير فيأخذ المعبر ويرجع القهقرى من صورة الى اخرى حتى
يصل الى الصورة المطلوبة وقد لا يتصرف فيه الخيال كالصور الواردة على نفوس الانبياء
والاولياء فان الخيال بواسطة قوة تلك النفوس لا يتصرف فيها لا يحتاج الى التعبير بل يقع
بعينه الثاني ان يرد على الحس المشترك صورا خيالية اما لكثرة الالف والانس مطابقا لها
ولذلك من حلم فكر في شي يراه في منامه كالعاشق والمعشوق خيالا او بواسطة ثوران
خلط من الاخلاط فان الاهوى يرى في نومه الاشياء الحمر والصفراوي النيران
والاشعة والسوداوي الجبال والادخنة والبلغمي المياه والالوان البيض وكل من
هذين القسمين غير معبر ولا محتاج اليه بل من قبيل اضغاث احلام قال والقادر
الى هنا اقول للمعتزلة ثلثة فروع الاول انهم اختلفوا في من يتمكن من حمل ماية من
ولا يتمكن من حمل الا في ملتصقة بها على ثلثة اقوال الاول انه يكون عاجزا عن حملهما والثاني
انه لا يوصف بالعجز والقدرة والثالث انه قادر على حمل احدهما لا على التعيين وهذه
الاقوال تنافي ما قالوا به من اصل وهو ان القدرة قوة واحدة متعلقة بجميع متعلقاتها
كما سمعت سابقا من مذهبهم بيان التنافي ان القادر على حمل ماية من حال الانفراد

غير



غير القادر على حملها عند التصاق ماية اخرى بها اذ لو كانت قدرته قوة واحدة متعلقة
بجميع متعلقاتها لكانت متعينة من المايتين المقدور وتبين له حال الانفراد متعلق للقدرة
ضرورة وعند اتصافه بالعجز عن حملهما او بالقدرة عن حمل ماية لا على التعيين وعند عدم
اتصافه بشيء من القدرة والعجز لا تكون كذلك فكونه لازم للاقوال الثلثة عدم القدرة على
احدهما على التعيين واللازم للاصل عدمها فكون الاقوال مما فيه للاصل لاستلزام تنافي
اللوازم تنافي الملزومات الثاني انهم اختلفوا في تخصيص قادرين على حمل ماية من
اذا اجتمعا عليه فمنهم من قال بان حمله واقع بكل واحد واحد من القادرين وهو غير
مستقيم لامتناع توارد القادرين على مقدور واحد والا يلزم التمانع كما علمت اجابوا
عن ذلك اولا بالالتزام ومنع التمانع نعم السابق والجواب الجواب وثانيا بالالزام الاجماع
لم لا يجوز ان يكون واحد من القادرين حاملا للبعض من الماية والاخر الاخر وحينئذ يلزم
الاجماع ضرورة وهو تحكم لان نسبة الاجزاء الى كل من القادرين على السواء فالحكم باسناد
حمل البعض الى الواحد منهما دون الاخر يكون تحكما الثالث انهم قالوا بان القدرة
الواحدة يمكن ان تولد حركات مختلفة الى جهات مختلفة اذا كانت المحال متفرقة كتحريك
الاجزاء المتعددة الى جهات مختلفة بدفعة واحدة ولا يمكن اذا كانت المحال مجتمعة
كتحريك الخريطة التي فيها الاجزاء المتعددة الى جهات مختلفة فان القدرة في هذه
الصورة انما تكون متفردة [illegible] كل واحد واحد منها بكل واحد واحد من
الاجزاء المتلاصقة لان القدرة على كل جزء لو كانت عين القدرة على الاخر
يلزم الحركات الغير المتناهية بقدرة واحدة هذا هو المنقول عنهم وفيه ما فيه
قوله مجتمع جواب شرط محذوف تقديره ان لم تكن المحال متفرقة مجتمع على عشرة اجزاء
متلاصقة عشر قدر قال والجبائي الى هنا اقول قال الجبائي اكثر
الاجزاء على الحركة مانع من الحركة كما نقيد فانه يمنع حركة المقيد بواسطة جمع اجزاءه

علم ام

ويجب ان تعلم ان هذا متفرع على القول بكون الممتنع مقدورا به ومنع كون القادر
على حمل مائة من قادرا على حمل اخرى اما على الاول فلان الممتنع لو لم يكن مقدورا
لم يكن حركة المقيد مقدورة له لان يكون مقدورة ويكون القيد مانعا عنها واما
على الثاني فظاهر قال والاعتماد الى آخره اقول اختلف في الاعتماد
الذي هو يوجب الحركة يمنة ويسرة هل يجوز ان يصير مبدا التصعيد بعينه اولا
قال بعض بالجواز اي يجوز ان يكون مبدا الحركة الى اليمين واليسار بعينه مبدا
التصعيد ومنع البهشمية فقالوا لا يجوز ان يكون كذلك لانا نشاهد الفرق
بين الدحرجة والدفع فان الشخص ربما يمكنه الدحرجة دون الدفع فعلم
ان مبدا الحركة يمنة ويسرة التي هي الدحرجة بالحقيقة غير مبدا التصعيد الذي
هو الدفع نعم مبدا التصعيد هي القوة التي كانت مبدا للحركة لكن لا بعينها بل
مع زيادة وفيه تحكم فللسائل ان يمنع ويقول لم لا يجوز ان يكون مبدا التصعيد
قوة اخرى غير مبدا الحركة يمنة ويسرة لا عينها مع زيادة واليه اشار بقوله
واوجبوا زيادة حركة واحدة تحكم قوله وهي تغاير المزاج اشارة الى الفرق
بين القدرة والمزاج وهو وجهان الاول ان المزاج واثاره من الكيفيات
المحسوسة بخلاف القدرة الثاني ان المزاج قد يمانع القدرة كما عند اللغوب
ويجب ان تعلم ان القوة تطلق اولا على القدرة والمراد حينئذ اي مبدا التغير في غيره
من حيث هو غيره هذا القيد ليدخل فيه الطبيب المعالج لنفسه فانه موثر
من حيث انه طبيب وقابل من حيث انه منفعل عن الدواء الملاقي له وعلى
الامكان المقابل للفعل ايضا لانه هو السبب للقدرة على الفعل والقوة عليه
فيكون مجازا من باب اطلاق السبب على المسبب وفي العرف تطلق على القدرة
على الافعال الشاقة وعلى عدم الانفعال ايضا واعلم ان من جملة الكيفيات الخلق

وهو



وهو ملكة يصدر عنها الافعال من غير روية وفكر كالكاتب فانه يكتب من غير ان
يتروى في حرف حرف وصاحب القانون فانه يضرب من غير ان يتفكر في نغمة
نغمة وهو يغاير القدرة لان صدور الفعل عنها انما يكون مع روية سيما ان
جعلنا نسبة القدرة الى الطرفين على السواء فان المغايرة ح تكون اظهر فان من
الظاهر عدم مساواة الخلق الى الطرفين والشيخ مانع من ان يكون نسبتها الى
الطرفين على السواء كما علمت من مذهبه قال الامام لما اراد توجيه مذهبه قال
القدرة تطلق على معنيين احدهما القوة الموثرة المستجمعة لجميع شرائط
التاثير وثانيهما القوة التي هي مبدا التغير من غيره من حيث هو غيره كما سمعت
فلعل مراد الشيخ بالقدرة التي مع الفعل القدرة بالمعنى الاول فانها مقارنة للفعل
وموثرة فيه وبالقدرة التي قبلها القدرة بالمعنى الثاني وفيه نظر لان الشيخ غير قائل
بالتاثير بالكلية والثانية فلا يكون هذا مناسبا لمذهبه وفي النظر نظر تامل قوله والممنوع
عن الفعل اشارة الى الحكم عند الشيخ من ان الممنوع عن الشيء غير قادر عليه لان
الشيء الممنوع عنه معدوم وتعلق القدرة بالامر المعدوم خيال محض غير معقول
المعنى وانما العجز عند الشيخ ضد للقدرة والعجز عنده صفة وجودية انما يتعلق
بالموجود فيكون القدرة كذلك لان متعلق الضدين واحد فح يكون الزمن
عاجزا عن القعود لا عن القيام لان قعوده موجود فيصلح ان يكون متعلقا
للعجز بخلاف قيامه بخلاف ابي هاشم فانه قال بان بين العجز والقدرة تقابل
العدم والملكة لا تقابل الضدية وعند ذلك يجوز تعلق العجز بالمعدوم لانه عدم
القدرة عنده فلا يكون صفة وجودية انما يتعلق بالموجود كما قال به الشيخ قيل
عليه انا ندرك بالضرورة الفرق بين الزمن والممنوع وليس التفرقة بينهما
الا بواسطة ان في الزمن كيفية وجودية بسببها صار عاجزا ليس هي في الممنوع

ذلكم

وهو ضعيف لان لابي هاشم ان يقول لم لا يجوز ان يكون عايدا الى عدم القدرة
في الزمن والقدرة في الممنوع لان الممنوع عن الشئ غير قادر عليه عند الشيخ
اما عند ابي هاشم فلا وللشيخ قول آخر يخالف هذا القول وهو ان العجز ما يتعلق
بمعدوم ومأخذه ان القول بان العجز صفة وجودية اما متعلق بموجود يستلزم
عدم عجز الزمن عن القيام كما سمعت وعجزه عنه مجمع عليه فيجب القول بجواز تعلقه
بالمعدوم حتما لئلا يلزم خرق الاجماع قال والمحبة الى آخره اقول هذا
هو الشروع في تفسير كيفيات نفسانية قوية مما مر وهي اربعة الاولى المحبة
وهي الارادة فمعنى محبة الله تعالى للعباد ارادة لكرامتهم ومحبة العباد لله
ارادتهم لطاعته الثانية الرضا وهو ترك الاعتراض عندنا وعند المعتزلة
الارادة الثالثة العزم وهو جزم الارادة بعد التردد فيكون هو نوعا من
الارادة اذ هو الارادة الجازمة ولا يكون جزم الارادة من غير سبق تردد
من قبيل العزم بخلاف ما عرفه بجزم الارادة فقط من غير بعد التردد ولا اصطلاحات
لا مشاحة فيها الرابعة الترك وفيه اربعة اقوال الاول انه عدم فعل المقدور
والثاني انه عدمه على سبيل القصد لانه لو كان عبارة عن مجرد عدم فعل المقدور
لما كان متعلقا للذم والثالث انه من افعال القلوب والرابع انه فعل الضد
لا عدم فعل المقدور لانه لو كان عدميا لم يصلح ان يكون اثرا قال واللذة
الى آخره اقول من جملة الكيفيات النفسانية اللذة والالم وهما بديهيا التصور
فلا يعرفان ولا احتياج في بيان بداهتهما الى ما قال الامام ان كل عاقل وكل حساس
يدرك هذين الامرين من نفسه ويميز كل واحد منهما عن الآخر وعما عداه ضرورة
وقيل عليه ان اردت بقولك يدرك هذين الامرين من نفسه ضرورة ادراك ماهيتهما
ممنوع وان اردت حصولهما فمسلم لكن لا يلزم منه بداهتهما لان حصول الشئ غير





غير متصور ماهيته كما قيل فيما قيل ثابت في بداهة العلم وقد مر صدر الكتاب
ولذلك ترك الاستاد المحقق في الكتاب والمواقف ايضا واقتصر على مجرد البداهة
وقول الفاضل المتعجب على الامام والعجب انه زعم ان تصورهما بديهي والتميز
بين كل واحد منهما وبين ما عداهما ايضا بديهي ثم يناقش في هذا المقام ويقول
انا لا نعلم ان اللذة هل هي نفس الادراك الملايم او غيره غير وارد لان المراد
ما عداهما الذي يكون غير ادراك الملايم والدال على هذا التخصيص قوله في الملخص
بعد هذا المقال بلا فصل الثاني في ان اللذة هل هي نفس الادراك اولا وعرفهما
بعض بانها ادراك الملايم من حيث هو ملايم وادراك المنافي من حيث هو منافي
والمراد بالملايم كمال الشئ المختص به كتكيف الذايقة بالحلاوة واللامسة بالنظر الى اللقاء
المحبوب والتقييد بالحيثيتين في تعريفهما منبه على ان اللذة ليست ادراك ذات
الملايم من حيث انه ذات وكذا الالم بل من حيث انه ملايم ولاجل ذلك ينافي بعض المرضى
من الحلاوة ولان الشئ قد يكون ملايما من وجه دون كالدواء المرة فانها ملايم
ملايمة للنجاة عن المرض وغير ملايم للمرارة وهو غير ثابت لان للسائل ان يقول
قولكم اللذة والالم ادراك الملايم والمنافي اما بمجرد الاصطلاح او بطريق الدعوى
فعلى الاول لا مشاحة في الاصطلاح وعلى الثاني يمنع غاية ما في الباب انا نجد عند
ادراك الامور الملايمة والمنافية حالتين خاصتين هما اللذة والالم اما انهما عين ادراك
الملايم والمنافي فغير معلوم وقال الطبيب الرازي بان اللذة ليس معناها الا دفع
الالم كالاكل والجماع لدفع الم الجوع ودغدغة اوعية المني ورد عليه بوجهين
الاول ما سمعت في تعريفها بادراك الملايم فاحدس الثاني انه تعالى لو كانت اللذة
دفع الالم لما وجدت دونه لكنا نجدها دونه كما عند النظر الى الوجه المليح او
العثور على كنز بغتة فان في كل من الصورتين ليس الوجه المليح والكنز مخطورين

بالبال ولا اليها شوق حتى تكون اللذة الحاصلة بالنظر اليه والعثور عليه عين دفع
الم الشوق اليها وفيه بحث للشوق الى الكلي في الصورتين قوله والالم سببه تفرق
الاتصال اشارة الى ذهاب الحكماء ان الالم سببه تفرق الاتصال وهو مزيف بوجوه
الاول لو كان تفرق الاتصال سببا لما تخلف عنه لامتناع تخلف المعلول عن العلة
التامة لكنه يتخلف كما في القطع بقاطع حاد فان الالم انما يحس عنه بعد زمان الثاني
ان الغذاء انما يصير جزء المغتذي بالفعل بان يفرق اتصال جوهر المغتذي
ويتخلل بين اجزائه ليصير شبيها بها والاغتذاء حاصل لجميع الاعضاء فالتفرق
حاصل في اكثر الاوقات لكثير الاعضاء مع انا لا نجد الالم فلا يكون التفرق
سببا له وهو المطلوب الثالث ان التفرق عدمي لانه عدم الاتصال عما من
شانه ان يكون متصلا والالم وجودي فلا يكون معللا بالتفرق العدمي وقال
ابن سينا سبب الالم ليس مجرد تفرق الاتصال بل هو مع سوء المزاج المختلف
فانا نجد من الالم عند لسع العقرب ما لا نجده عند غرز الابرة وهو لسوء
المزاج المختلف الذي هو يحدث عند اللسع لا عند الغرز ومن ادلة ذلك بيانان
الاول ان حرارة المدقوق اكثر من حرارة المغبوب مع ان المغبوب يجد من
الالتهاب والالم ما لا يجده المدقوق وهو للاتفاق بين حرارة المدقوق وكيفياته
البدنية والاختلاف بين حرارة المغبوب وكيفياته النفسانية الثاني ان الداخل
في الحمام يستحر هواءه عند الدخول وبعد المكث لا لملائمته من كيفية بدنه
وكيفية الحمام عند الدخول والموافقة بعد المكث وتمثيله بان الالم انما يكون
بعد التاثير والتاثر وعند الموافقة لا تاثير ولا تاثر ولذلك لا يتاثر الشيء عن الشبيه
به بخلاف المخالف ولذلك يتاثر الشيء من الضد والى هذا اشار في الكتاب بقوله
اذ شرط التنافر تغاير الكيفيتين اي كيفية المنافر والمتنافر قال



والصحة اي حين اقول هذا هو الشروع في البحث عن الصحة والمرض فالصحة
حال او ملكة تصدر بها الافعال عن موضوعاتها سليمة فالحال والملكة قد عرفتهما سابقا
وفي التعريف ابحاث مطولة لا تناسب الكتاب فتركناها ومن اراد الاطلاع عليها
فعليه بمطالعة شرح الكتاب الكليات للمولى الاعظم مولانا قطب الدين
الشيرازي تغمده الله برضوانه فانه استقصى الكلام فيه والمرض بخلافه فعند من
قال بالعدم والملكة بينهما عرف المرض بانه عدم الصحة عما من شانه ان يكون صحيحا
ومن قال بالتضاد عرفه بانه ملكة او حالة تصدر بها الافعال عن موضوعاتها غير
سليمة واختلف في الواسطة بينهما فقال ابو علي بعدم الواسطة وجالينوس بها
متمسكا بالناقه ومن يكون بعض اعضائه سليمة دون بعض او يكون صحيحا
في وقت دون وقت والحق ان هذا الاختلاف مبناه اعتبار شروط التقابل
بين الصحة والمرض من اتحاد الموضوع والزمان والجهة وعدم اعتبارها فمن
اعتبرها قال بعدم الواسطة ومن لم يعتبرها قال بها والى هذا اشار في الكتاب بقوله
ولا واسطة الا ان يهمل شروط التقابل ولا يخفى عليك ان تحقق الواسطة بين كل
ضدين انما يكون بعد اهمال شرائط التقابل وعند اعتبارها لا يكون بين المتقابلين
واسطة اصلا ويمكن ايضا ان يقال هذا نزاع لفظي مبني على تعريف الصحة
والمرض فان عنينا بالمرض كون الحي بحيث يختل جميع افعاله في جميع الاوقات
وبالصحة كونه بحيث يسلم جميع افعاله في جميع الاوقات فتتحقق الواسطة كما في
الصور التي اوردها جالينوس وان عنينا به كون الموضوع الواحد بالنسبة
الى الفعل الواحد في وقت واحد بحيث لا يكون سليما لم يكن للواسطة تحقق لعدمها
عن النفي والاثبات وهو قريب بالاول قال الثالث الخ اقول
النوع الثالث من انواع الكيف الكيفيات المختصة بالكميات وهي على قسمين

كالتثليث

الاول ان يكون عارضا للكم وحده لا مع الغير اعم من ان يكون الكم متصلا
والتربيع المختصين بالمقادير العارضين لها مع قطع النظر عن الغير الثاني ان
يكون عارضا له مع الغير كالخلقة التي هي الشكل من حيث انه معروض اللون
والشكل مختص بالكميات عارض لها لكن لا وحده بل مع الغير وهو اللون الذي
ليس من الكميات الكيفيات المختصة بالكميات بل من الكيفيات المحسوسة
واعلم انهم اختلفوا في الزاوية فقال بعضهم بقبولها القسمة والصغر والكبر بانها
الكم واخر بانها ليست كما لان الكم يتزايد بالتضعيف وهي تبطل فلا تكون كما قوله
وقبولها القسمة بالعرض جواب سؤال فكان السائل يقول قبول القسمة والصغر
والكبر من خواص الكم لما تقرر سابقا والزاوية قابلة لها فتكون كما فاجاب بان لا نم
انها قابلة لها بالذات لم لا يجوز ان يكون قبولها بالعرض اي بواسطة حلولها في الكم الذي
هو السطح قال الحكماء الى اخره اقول قال الحكماء ان الخط المقدار
المستقيم اي الذي لا يكون جميع النقط المفروضة فيه متساوية بل يكون بعضها
ارفع وبعضها اخفض اذا اثبت احد طرفيه وادير حتى عاد الى وضعه الاول
حصلت الدائرة وهي سطح يحيط به خط مستدير في داخله نقطة كل الخطوط
المستقيمة الخارجة منها الى المحيط متساوية ثم اذا اثبت نصف قطر الدائرة
وادير حتى عاد الى الوضع الاول حصلت الكرة وهي جسم يحيط به سطح
مستدير في داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها الى المحيط
متساوية واذا اثبت احد ضلعي المربع وادير حتى عاد الى وضعه الاول
حصلت الاسطوانة وهي شكل يحيط به دائرتان طرفيه قاعدتاه واذا
اثبت الضلع المحيط بالقائمة من المثلث وادير حتى عاد الى وضعه الاول حصل
المخروط وهو جسم احد طرفيه دائرة والاخر نقطة هذا ما قال الحكماء



في اثبات الدائرة والكرة والاسطوانة والمخروط والكل امور وهمية ليس
وجودها في الخارج معلوما لا مجال للمناقشة فيها فان لكل متوهم ان يتوهم
ما يشاء قال الرابع الى اخره اقول النوع الرابع من انواع الكيف
الكيفية الاستعدادية وهي ان كانت نحو اللاقبول كالصلابة يسمى قوة
وان كانت نحو القبول كاللين يسمى لا قوة وضعفا وليس فوق الفعل منها لان
المصارعة مثلا انما يتعلق بعلم وصلابة لئلا يتأثر بسرعة وبالقدرة وشيء منها
ليس من هذا الجنس قال ثم النسب الى اخره اقول بعد الفراغ عن
الكيف شرع في البحث عن النسب والاضافات وقد مر الكلام في تعريفها اما
وجودها فمختلف فيه قال المتكلمون بانها امور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج
مستدلا بوجهين الاول انها لو كانت موجودة في الخارج لكانت لعرضيتها حالة
في محل وكونها حالة في محل من الاضافات ايضا فننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل
فالتزمه ضرار وقال بوجودها فالزم فالتزم واثبت اعراضا غير متناهية
والجواب عن الاستدلال ظاهر فلو قال ضرار بوجودها والجواب عن الاستدلال
لما قاله ضرار والدليل قد ينتقض بالاين الموجود عندهم كما سيعلم بعيد هذا
مع جريان الدليل فيه الثاني انها لو كانت موجودة يلزم قيام الحوادث بالباري لكن
التالي باطل كما سيعلم فالمقدم مثلها بيان الملازمة ان للباري تعالى مع الحوادث
اضافات بالقبلية والمعية والبعدية فلو كانت الاضافات موجودة
يلزم قيام تلك الاضافات بالباري وهي حادثة ضرورة وفيه منع الملازمة
الجواب ان اللازم من هذا ان لا يكون جميع الاضافات موجودة لا ان لا يكون
اضافة ما موجودة واليه اشار بقوله ويفيد سلب الكل لا السلب الكلي ونحن
نقول به فان الاين من الاضافات وهي غير موجودة عندنا هذا في غير

الاين اما الاين فقد اثبته المتكلمون وقالوا بوجوده وسموه بالكون قوله وقوم
انتهى الى قال المتاخرون ان حصول الجوهر في الحيز معلل بصفة قايمة به وسموا
الحصول المعلول بالكاينية والصفة التي هي علة بالكون فرد عليهم الامام بان
معنى قيام الشي بالشي التبعية في التحيز فيكون تحيز تلك الصفة تابعا لتحيز
الجوهر ولحصوله فيه فلو كان علة للتحيز يلزم الدور الجواب من وجهين
فالاول ما سبق فتامل والثاني ان الشي يجوز ان يكون معلولا بالصفة على ما لآثات
كالعلية المعلل بالمعلول فلم لا يجوز ان يكون تحيز الصفة معللا بتحيز الجوهر وتحيز
الجوهر بذاتها ولا دور ح قوله وحصول الجوهر انتهى الى انواع الكون قيل
اربعة لان الجوهر اما ان يعتبر بالنسبة الى آخر اولا فان كان الثاني فان كان الجوهر
مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة
فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان فقيل عليه يلزم
من ذلك ان لا يكون الجسم في اول الحدوث متحركا ولا ساكنا لانكم اعتبرتم في
التقسيم في كل من الحركة والسكون المسبوقية بكون آخر وهي غير متصورة
عند اول الحدوث واليه بقوله فحال الحدوث يعد مان وقال ابو هاشم بان حصول
الجسم في اول الحدوث سكون فلم يعتبر فيه المسبوقية بكون آخر قوله والحركة انتهى
الى ما قالت المعتزلة ان الحركة عبارة عن مجموع سكنات قيل عليه بان الحركة تنافي
السكون فكيف يكون متقوما به ومتركبة عنه اجيب بان المنافاة بين الحركة عن
الحيز والسكون فيه اما الحركة الى الحيز والسكون فيه فليس بينهما منافاة
لان الحركة الى الحيز ليس معناها الا الكون فيه والكون فيه مماثل للكون الثاني
والكون الثاني سكون اتفاقا فكذا هو لان حكم الامثال واحد فلا يلزم من تركب الحركة
عن السكنات اجتماع المتنافيين هذا معنى قوله والسكون في المكان انما ينافي

الحركة



الحركة عنه لا اليه والحق ان هذا نزاع لفظي مبني على تعريف السكون فان عرفناه
بعدم الحركة يمتنع تقوم الحركة به وان عرفناه بغيره يمكن ان يكون كما سمعت وان كان
الاول فان كان الجوهران بحيث يمكن ان يتخلل بينهما ثالث فهو الافتراق والا فهو
الاجتماع وانما قلنا امكان التخلل دون وقوع التخلل لجواز ان يكون بينهما
خلاء عند المتكلمين قال ووجوده الى آخره اقول وجود الكون ضروري
لانه هو الحصول في الحيز وهو كذلك يكون انواعه ايضا موجودة لان انواع الجنس
الموجود يجب ان يكون موجودة قوله والمميزات اعتبارية انتهى الى التحقيق
وهي ان انواع الكون اعتبارات عقلية ليس في الخارج منها الا الكون الذي
هو الحصول في الحيز معروض له السبق وعدم السبق وامكان التخلل وعدم
وتوضيحه ان الجوهر المفرد الذي لا يخلق معه آخر غير متصف بالاجتماع والافتراق
وبعد خلق آخر معه يتصف بهما من غير تغير في كونه وحصوله في الحيز فالكون
شخص واحد يعرض له الاجتماع والافتراق والحركة والسكون بحسب الاعتبارات
المختلفة التي هي فصول مميزة لهذه الانواع وقد علمتها فافهم فان هذا من اللطايف
المختصة بالاستاد المحقق اعلى الله في الجنة منزلته قال وللهم الى اخره اقول
اعلم انهم اختلفوا في ثلث صور الاولى في الجزء الوسطاني تقريره ان الجسم
المركب من الجواهر الفردة كما قال به المتكلمون اذا تحرك فالاجزاء الظاهرة
متحركة اتفاقا اما الاجزاء المتوسطة فقد اختلفوا فيها فقال بعضهم بانها
متحركة اولا بان سكونها اذا تحركت الاجزاء الظاهرة موجب لانفكاك اجزاء
المتحرك بعضها عن بعض حال الحركة وهو ضروري البطلان وثانيا بانها في
حيز الكل والكل في حيزه فهي كذلك والكل خارج عن حيزه عند الحركة فيكون
هي ايضا خارجة فتكون متحركة وتمسك من قال بالسكون بان حيز الاوساط

في الجواهر المحيطة بها فلا تكون الاوساط متحركة لعدم خروجها عن الجواهر
المحيطة بها الثانية ساكن السفينة المتحركة فقال بعضهم بان ساكنها ساكن لعدم
خروجه عن مكانه الذي هو البعد وآخر بانه متحرك لخروجه عن مكانه الذي هو
السطح والحق ان كلام الفريقين لفظي مبني على تفسير الحيز فان فسرناه بالبعد
يلزم عدم الحركة في كل من الصور ثمة وان لم نفسره به بل بالسطح يلزم الحركة
في كل منها وهو ظاهر الثالثة الجسم المستقر الذي يتحرك عليه متحرك فقال بعضهم
بانه متحرك لتغير المحاذات وآخر بانه ساكن لعدم خروجه عن مكانه والحق
ان هذا ايضا نزاع لفظي مبني على تفسير الحركة فان عرفناها بمجرد التغير و
التبدل في المحاذات يكون الجسم المستقر الذي يحاذ عليه متحرك متحركا للتغير
في المحاذات وان عرفناها بالحصول في حيز بعد ان كان في آخر يكون الجسم
المستقر المذكور ساكنا لعدم صدق ذلك عليه الزم القائلون بالسكون القائلين
القائلين بالحركة بان الجسم المستقر المذكور لو كان متحركا يلزم حركته الى جهتين
مختلفتين في حال واحد عند تحرك المتحركين عليه الى جهتين مختلفتين هذا
خلف فاجاب القائلون بالحركة بانا لا نم استحالة ذلك لم لا يجوز ان يكون الاستحالة
مختصة بصورة يزول الجسم المتحرك عن مكانه وههنا ليس كذلك والى هذا الالزام
اشار بقوله فمتحركا الى جهتين فشنع القائلون بالسكون على القائلين بالحركة
وانكروا عليهم لتجويزهم حركة الجسم الواحد في حال واحد الى جهتين مختلفتين
وهو غير موجه لانه نزاع في الاصطلاح ولا مشاحة فيه قال والمحفوف
الى آخره اقول انكر بعض من ظاهرية المتكلمين ان يكون جوهر فرد
متوسطا بين جواهر ستة ومحفوفا بها نظرا الى ان ذلك يلزم التجزية المنافية
لكونه جوهرا فردا فرد عليهم المحققون منهم بان القول بامتناع هذا

والانكار



والانكار للمحسوس ومنع من تأليف الاجسام وهو ظاهر قال امام الحرمين الواحد
المحفوف بالستة قد انكره قوم وهو مكابرة هكذا سمعت من الاستاد المحقق
وسيجي ما هو التحقيق في الطبيعيات في البحث عن تركب الجسم من الجواهر
الفردة ان شاء الله تعالى قوله قال الشيخ والمعتزلة اشارة الى ما قال الاصحاب
والمعتزلة في المجاورة والتأليف بعد الاتفاق على جواز المجاورة والتأليف بين
الجواهر الفردة فقال الشيخ والمعتزلة بان المجاورة اي الاجتماع غير الكون
اي الحصول في الحيز لان الكون متحقق حال الانفراد دون المجاورة فلا تكون
عينها وهما غير المماسة والتأليف لان التأليف والمماسة ما يعان للكون والمجاورة
فان التأليف والتماس انما يكون بعد الحصول في الحيز والاجتماع ضرورة والتابع
غير المتبوع ثم قال فالشيخ الى آخره اقول لما جوز الشيخ كون الجوهر
الفرد الواحد محفوفا بالستة قال بان الجوهر الفرد اذا كان محفوفا بالستة
يحصل له ستة تأليفات تحصل بين كل جزئين ومجاورة واحدة قائمة بالمجموع من حيث
هو المجموع فلم يعتبر المجاورة بين كل جزئين بل قصر النظر على المجاورة الحاصلة
للمجموع القائمة به من حيث هو المجموع ولا يجب علينا اقامة الدليل على الفرق
لان المقصود نقل ما قال الشيخ لا تحقيقه وبيان حقيقته خلافا للمعتزلة فان
التأليف عندهم عند كون الجوهر الفرد محفوفا بالستة واحد لا تعدد فيه لانهم
ذهبوا الى ان المجاورة بين كل رطب ويابس تولد تأليفا واحدا قائما بهما فيلزم
عليهم من ذلك القول بقيام تأليف واحد بجزئين واكثر منه والا يلزم انتحام وح
يجب ان يكون واحدا بالضرورة في الصورة المذكورة فيكون التأليف فيها متعددا
على راي الشيخ وواحدا على راي المعتزلة وقال قليل منهم بان التأليف مشروط بالمجاورة
فلا يتحقق بدونها لامتناع المشروط عند انتفاء شرطه وقال الاكثرون بخلافه تمسكا

بانه لو كان مشروطا بها لما كان يمكن التحصيص بدونها كما قلتم لكنه يمكن التحقق بدونها
لان الجسم المؤلف من الجواهر الفرد يجوز ان يكون بين اجزائه خلاء فيجوز عند
المتكلمين فعند الخلاء بين الاجزاء يحصل التأليف بدون الاجتماع فلا يكون عينه
وهو المطلوب قوله وقيل ستة اشارة الى ما ذهب اليه المتكلمين وهو ان الصورة
المذكورة لا يجوز ان يكون التأليف فيها واحدا بل يجب ان يكون ستة لانا لو فرضنا جزءا
مباينا للآخر بطل التأليف بينهما مع بقاء التأليف بالنسبة الى الخمسة فيكون التأليف
مع الخمسة مغايرا للتأليف مع الذي فرضناه مباينا له لان الباقي غير غير الباقي فيتحقق
ستة تأليفات بالضرورة ولا يجوز ان يكون التأليف فيها سبعة لان الاجزاء سبعة
ايضا فلو كان التأليف سبعة ايضا يلزم انفراد كل جزء بتأليف قائم به وهو مستحيل
لان التأليف من الاضافات انما يتحقق بين شيئين وقال الاستاد بان المماسة نفس المجاورة
ليس بينهما تغاير ح يلزم التعدد قطعا اي المنافاة بالضرورة بين المباينة والمماسة
لان المباينة اي الافتراق ضد المجاورة اي الاجتماع والمجاورة نفس المماسة
كما قال به الاستاد فيكون المباينة ضدا حقيقيا للمماسة بالضرورة قوله حقيقيا
احتراز عن قول من قال بان المماسة تغاير المجاورة ما يعمها كما علمت سابقا فان الضدية
بين المباينة والمماسة ح لا يكون حقيقية بل بالتوسط والعرض وقال القاضي بان
التحيز في هذه الصورة المذكورة ليس الا الكون الذي هو امر باق قبل التأليف
والمجاورة والمماسة وبعدها من غير تغير وتبدل والمجاورة والتأليف امران
اعتباريان عقليان يعرضان لها اي يحلها بحسب اعتبارات مختلفة وهذا
اقرب الى الحق كما سمعت في الكون وانواعه فتأمل قال ويضادها الى آخره
اقول هذا هو الشروع فيما هو متفرع على جواز كون الجوهر الفرد محفوفا
بالستة تعرض له ست مماسات وهو اثنان الاول ان الجوهر الفرد اذا فرضنا

محفوفا



محفوفا بالستة تعرض له ست مماسات كما سمعت فيما ذهب اليه الشيخ في
هذه الصورة ويكون ضد هذه المماسات الست ست مباينات غير معينة
لما علمت من التضاد بين المماسة والمباينة اما كونها غير معينة فلان المماسات
مفروضة لا تعين لها بحسب الخارج وضد غير المعين في الخارج غير معين
فيه هذا قبل حصول المماسات بالفعل اما بعد حصولها بالفعل فضدها ست مباينات
معينة لان ضد المعين معين فالحاصل ان الضدية بين المماسات والمباينات
متحققة اعم من ان يكون المماسات معينة او غير معينة الثاني المتوسط بين الجوهرين
كلما قرب من احدهما بعد عن الآخر فقال الاصحاب قربه من احدهما عين
البعد عن الآخر وقال الاستاد غيره وهو الحق اذ قد يقرب من احدهما ولا يبعد
عن الآخر بان يتحرك الآخر معه الى جهة حركته واليه الاشارة بقوله والحق لا اذ
يفتقر فان الفهم الا ان يراد ان الكون واحد كما هو مذهب القاضي وليس امرا زايد
هو المجاورة والمباينة قال والاكوان الى آخره اقول اختلف مشايخ القوم
في التضاد بين الاكوان فمن لم يجعل المماسة من الاكوان كغير الاستاد قال
بالضدية بين الاكوان لان الكونين اذا لم يكونا متضادين يمكن اجتماعهما في جوهر
واحد وح اما ان يوجبا تخصيص الذي اجتمعا فيه بحيز واحد او بحيزين مختلفين فعلى
الاول يلزم اجتماع المثلين وعلى الثاني حصول الجوهر الواحد في حالة واحدة في
اكثر من حيز واحد وهما محال لان فكذا عدم الضدية بين الاكوان اما الاول
فبالبديهة واما الثاني فلما مر سابقا ومن جعلها من الاكوان كالاستاد فانه قال
بان المماسة نفس المجاورة لم يقل بالتضاد بل بالتخالف نظرا الى ان الاكوان امور اعتبارية
ولا تضاد فيها لاختلاف الاعتبارات وقد مرت اليه الاشارة الاستاد في بحث الضدية قال
واختلفوا الى آخره اقول هذا هو الشروع فيما وقع بين المعتزلة بناء على اصول

لهم من الخمسة الاختلافات وهي خمسة الاول انهم بعد الاتفاق على بقاء الاعراض
اختلفوا في بقاء الحركة فقال الجبائي واكثرهم بعدم بقائها متمسكا بان الحركة لو كانت
باقية لكانت سكونا لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانها لو كانت
باقية لكانت مستمرة ولا نعني بالسكون الا ذلك واما بطلان التالي فلانهما متقابلان
فلا يكون احدهما عين الآخر خلافا لابي هاشم فانه التزم كون الحركة سكونا ومنع
التقابل بناء على ما علمت سابقا من ان المنافاة بين الحركة في الحيز والسكون
فيه لا بين الحركة الى الحيز والسكون فيه الثاني بقاء السكون فانهم اختلفوا فيه
فقال ابو هاشم واكثر المعتزلة ببقائه خلافا للجبائي فانه استثنى صورتين
الاول الجسم الثقيل الهاوي الذي يخلق الله تعالى فيه السكون في الجو فان
السكون في هذه الصورة يمتنع ان يكون باقيا لانه لو كان كذلك لم يسكن الجسم
الثقيل الهاوي بل ينزل لما يحدث فيه من الاعتمادات الموجبة لنزوله وهويه
وهذا بناء على اصل للجبائي وهو ان الطارئ الحادث اقوى من المستمر
الباقي فيكون الاعتمادات الحادثة في الجسم الهاوي اقوى من السكون لو كان
باقيا وح لا يتحقق السكون مطلقا بان ذلك الاعتمادات في الجسم الثقيل
يتغير فينزل الثاني السكون الذي هو مقدور للحي فانه يمتنع ان يكون باقيا
لان الباقي غير مقدور لامتناع تحصيل الحاصل فلو كان السكون المقدور
للحي باقيا لما كان مقدورا بل ضروري الثبوت له واذا كان السكون ضروري
الثبوت له لا يكون الحركة مقدورة له ضرورة فلو امر الحي بالحركة وتركها يجب ان
لا يصير اثما ولا معاقبا لعدم العقاب بترك غير المقدور لكن التالي
باطل اجماعا فالمقدم مثله الثالث الحركة والسكون فان الجبائي قال
بانهما مبصران وملموسان ضرورة اذ انا اذا رأينا الحركة والسكون يدرك

تفرقة

تفرقة ضرورية بينهما وكذا الذي يلمسها مغمضا عينيه فلو لم يكونا مبصرين او ملموسين
لما حكم البصر واللمس عليهما بالتفرقة حكما ضروريا خلافا لابنه فانه منع بناء
على ان المدرك عندهم معنى مخصوص لا بوجوده فقط وليست الحركة والسكون
كذلك لان راكب السفينة قد لا يدرك حركة السفينة ولا سكونها التشنيع الرابع التأليف
فقال الجبائي بانه ملموس ومبصر لانا نفرق بين الاشكال المختلفة بالنظر واللمس
وليس ذلك الا بادراك التأليفات المختلفة الموجبة لان يحكم البصر واللمس
عليها بالاختلاف ومنع ابنه اختلاف التأليفات فقال لا نسلم ان في الاشكال تأليفات
مختلفة لم لا يجوز ان يكون التأليف امرا واحدا في المجموع من الاشكال وهذا
مبني على اصل لهم وهو ان التأليف عرض واحد يجوز قيامه باكثر من جزء
الخامس وقوع التأليف بالمباشرة اي من غير توليد فقال الجبائي بجوازه متمسكا
بمن يضم اصبعيه ومنع ابنه فقال بان الواقع بالمباشرة المجاورة والتأليف
يحصل منها بطريق التوليد قال الحركة الكمال اول لما فرغ عن
النسب والاضافات شرع في مباحث الاين على راي الحكماء ومن جملتها
البحث عن الحركة عرفوها بانها كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة
وتوضيحه ان حال الموجود يمتنع ان يكون بالقوة من كل الوجوه والا لم يكن موجودا
لان من جملة الوجودات وجوده فيجب ان يكون بالفعل من كل وجه او
بالفعل من وجه وبالقوة من آخر فالجسم المتحرك الموجود بالقوة من وجه
وهو الحصول في الحيز الذي قصده وبالفعل من آخر وهو التوجه اليه
والتوجه اول بالنسبة الى الحصول في الحيز ضرورة وكمال لانه ما يحصل
بعد ما لم يكن والتوجه كذلك فهو كمال اول للجسم المتحرك الذي هو بالقوة
منه من جهة الحصول في الحيز وليس كمالا له من كل الوجوه بل من حيث انه بالقوة

فان الجسم المتحرك اذا حصل في الحيز بالفعل لم يبق التوجه فضلا عن ان يكون كمالا اولا ولذلك
قيد الرسم بقيد من حيث هو بالقوة وهو قريب مما قال المتقدمون ان الحركة هي
الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج وقولهم على سبيل التدريج يخرج الحصول
الدفعي كالكون والفساد وهو سبب العدول عن عبارة المتقدمين ان معنى التدريج
وقوع الشيء في الزمان فاخذه في تعريف الحركة يوجب تعريف الحركة بالزمان المعرف بها لانه
مقدارها فيلزم الدور قال والموجود الى اخره اقول اعلم ان الحركة
تقال على معنيين الاول التوجه وهو كيفية يكون بها الجسم ابدا متوسطا بين المبدا
والمنتهى وهو ثابت في استقرار الجسم المتحرك بحد من حدود المسافة لانه لو استمر
كان الحد الذي استمر فيه منتهى حركته فيكون حاصلا في منتهى الحركة لا متوسطا بين المبدا
والمنتهى والحركة موجودة بهذا المعنى لان التوجه بعينه مستمر حاصل للجسم المتحرك
الى منتهى الحركة والثاني الامر الممتد من اول المسافة الى منتهاها ولا وجود في الاعيان
للحركة بهذا المعنى اذ عند حصول الجسم في الحيز الثاني من المسافة بطل نسبتها الى
الحيز الاول منها ضرورة نعم لما ارتسم نسبة الجسم المتحرك الى الحيز الاول في الخيال
ولم تزل الى ارتسام النسبة الى الحيز الثاني ارتسم في الوهم امتداد مستمر من اول
المسافة الى آخرها كارتسام الخط المستقيم في الحس المشترك عند نزول القطرة
والدائرة عند ادارة الشعلة بسرعة فليس للحركة بهذا المعنى تحقق الا في الوهم واليه
الاشارة بقوله واما الممتد فمتوهم لارتسام النسبة الى الحيزين في الخيال
ويسمى الحركة بهذا المعنى الحركة بمعنى القطع وبالاول الحركة بمعنى التوسط ويجب عليك
ان تتفطن ان قول الحكماء بان الامتداد المذكور وهمي مع قولهم الزمان ق
والنقصان والتعدد والتفاوت قادح فيما قالوا في اثبات الزمان واليه اشار
الاستاد المحقق في المواقف قال ونفع الى اخره اقول لما فرغ





من تعريف الحركة شرع فيما يقع هي فيه وهو اربعة الاول الكم ووقوع الحركة فيه باسباب
اربعة الاول التخلخل وهو ازدياد حجم الجسم من غير انضمام شيء آخر معه الثاني التكاثف
وهو عكس التخلخل والدال عليهما الآنية واللمية اما الآنية فوجهان الاول ان الماء
يستحيل من مقدار صغير الى الكبير كما عند الذوبان وبالعكس كما عند الجمود
من غير انضمام شيء معه وانفصاله عنه الثاني ان القارورة الضيقة الراس تكب على الماء
لا يدخل فيها الماء واذا مصت مصة شديدة ثم تكب يدخلها فبسبب ذلك
اما الخلاء او ازدياد حجم الهواء عند المص بالتخلخل وانتقاصه
عند استيلاء برد الماء عليه فالاول ممتنع والثاني مطلوب واما اللمية فهي
ان الهيولى ليست مقتضية لمقدار معين بل نسبة جميع المقادير اليها على السواء
فيمكن تقديرها بمقادير مختلفة عند تكيفها بالكيفيات المختلفة المقتضية لمقادير
مختلفة ولا يلزم ان يكون الكل كذلك لجواز اختصاص هيولى البعض بمقدار
معين يقتضيه امر منفصل غير الهيولى كما هو مقالتهم في الافلاك واعلم
ان التخلخل والتكاثف غير الانفشاش وهو ان تتباعد الاجزاء ويداخلها
الهواء وغير الاندماج وهو ضده فانهما من مقولة الوضع وهما من مقولة
الكم الثالث النمو وهو ازدياد الجسم بسبب انضمام آخر معه مداخل في اجزائه
الى جميع الاقطار على نسبة طبيعية كما في سن الحداثة قوله مداخلا في اجزائه
الى جميع الاقطار احتراز عن السمن وعلى نسبة طبيعية عن الورم الرابع الذبول
وهو عكس النمو كما في سن الشيخوخة الثاني الكيف ووقوع الحركة فيه
استحالة كما يشاهد الحصرم من كونه الى آخره على سبيل التدريج والماء من
كيفية البرودة الى كيفية الحرارة وانكر بعض الاستحالة فقالوا بان تسخن
الماء ليس لاستحالته بل لبروز ما كان كامنا فيه من الاجزاء النارية او ورود عليه

من الخارج وهو باطل اما الكمون فلان الاجزاء النارية لو كانت كامنة في الماء
لاحس بالحرارة من ادخل اليد في باطنه ضرورة والبديهة تبطله واما الورود
فلان جبلا من كبريت يشتعل عند تماس نار قليلة على ما يرى بسرعة به فان كان
الوارد عليه من الخارج وجب ان لا يكون اكثر من النار القليلة التي كانت مماسة
به الثالث الوضع ويسمى حركة دورية وهي تغير نسبة الاجزاء بعضها الى بعض والى
الامور الخارجة على سبيل التدريج من غير ان يخرج الكل عن مكانه كالفلك
فانه يتحرك عن نفسه حركة وضعية اي يتغير نسبة الاجزاء بعضها الى بعض من غير
خروج كل الفلك عن مكانه وليس المراد بالاجزاء الاجزاء التي بالفعل بل الاجزاء
التي بالفرض الرابع الاين ويسمى الحركة فيه نقلا وهي ضرورية الوجود لتواحد
انكل دار انتقال الجسم من اين الى آخر واما الجوهر فلا يقع فيه الحركة اي لا ينتقل
الجسم من صورة جوهرية الى صورة اخرى لانها اذا زالت الصورة الجوهرية انعدم
ذلك النوع فلا يكون له انتقال من صورة الى اخرى بل المادة خلعت صورة
ولبست اخرى قال وسبعى الى آخر اقول لا بد للحركة من ستة امور
الاول ما به الحركة اي السبب الفاعلي وهو ليس بجسم لان الجسمية دائمة للاجسام
فلو كانت علة فاعلية للحركة لكانت الحركة ايضا دائمية لان استلزام دوام العلة
دوام المعلول وليست كذلك ولكانت ايضا عامة للاجسام شاملة لها بأسرها
لان الجسمية عامة لها وعموم العلة يستلزم عموم المعلول وليست بعامة كما في
الارض وايضا الجسمية لو كانت علة فاعلية للحركة فاما ان تكون الحركة متوجهة
نحو المطلوب اولا والقسمان باطلان فكذا كون الجسمية علة فاعلية للحركة اما الاول
فلانها اذا كانت نحو مطلوب تنقطع عند حصوله مع بقاء الجسمية فيلزم التخلف
واما الثاني فلانها اذا لم يكن نحو مطلوب فاما ان يكون الى جميع الجهات وهو محال



ضرورة او الى بعض من الجهات دون الاخرى فيلزم الترجيح بلا مرجح ولا الطبيعة
لانها ثابتة والحركة من الامور الغير القارة فغير ثابتة ويمتنع ان يكون الثابت
علة للمتغير والا لزم التخلف ولان الحركة غير مقصودة بالذات فانها حالة غير
ملايمة يترك طبعا طلبا للملايم وطلب الملايم انما يكون بعد شعور والطبيعة
غير شاعرة فلا يكون علة للحركة وهو المطلوب وقد علم من هذا عدم علية
النفس ايضا للحركة الارادية لان النفس ايضا ثابتة لا يكون علة لما لم يكن كذلك لما
سمعت في الطبيعة فثبت ان علة الحركة هي التصورات الجزئية الموجبة لارادات
جزئية يصدر عنها المتحرك بسببها حركات جزئية فالماشي الى بغداد له في كل خطوة
ارادة جزئية تابعة لتصور جزئي وبها يصدر حركة جزئية الثاني ما اي محلها
الثالث ما فيه اي المقولة من الاربع المتقدمة الرابع ما منه اي المبدأ الخامس
ما اليه اي المنتهى وذلك في الحركة المستقيمة واما في المستديرة فلا يكون الا
بالفرض السادس المقدار اي الزمان فان كل حركة لما سمعت انها تدريجية
يجب ان يكون في زمان ضرورة قال ووحدتها الى آخر اقول للحركة
ثلث وحدات وحدة شخصية ونوعية وجنسية فالوحدة الشخصية لا بد لها
من وحدات هي وحدة ما له لامتناع قيام العرض الواحد بمحلين مختلفين كما علمت
سابقا ووحدة ما فيه لان الشي الواحد يجوز ان يستحيل وينمو معا فكل من الاستحالة
والنمو حركتان مختلفتان مع ان المحل واحد فليس اتحاد المحل كافيا في
وحدتها الشخصية بل لا بد معها من وحدة ما فيه ايضا ويلزم من ذلك اتحاد
ما منه واليه لامتناع الاتحاد فيما فيه مع الاختلاف فيما منه واليه ضرورة
ولما كان وحدة ما منه واليه لازمتين وتابعتين لوحدة ما فيه فرع الاستاذ
المحقق وحدتها على وحدته بقوله وما فيه فما منه واليه وليس مجرد الاتحاد

فيما منه واليه كافيا في وحدتها التخصيصية لجواز اتحادهما بالتشخص مع تعدد الحركة
بان يكون الطرق مختلفة كتوجه الجسم من السواد الى الغبرة الى العودية
الى السواد ومنه الى الصفرة الى الخضرة الى النيلية الى السواد ومنه
الى الحمرة الى القتمة الى السواد فان الحركات في هذه الصورة مختلفة بالتشخص
ضرورة لاختلاف الطرق مع اتحاد ما منه واليه بالتشخص وهو السواد
ووحدة الزمان لانه اذا كان مختلفا تختلف تشخص الحركة ضرورة بناء على
امتناع اعادة المعدوم بعينه وليس وحدة ما به شرطا لجواز ان يكون
الحركة واحدة بالتشخص مع اختلاف ما به كما في المتحرك بمحرك ما اذا حركه محرك
آخر قبل انقطاع حركته وحفظها هو هذا ما هو المعتبر في وحدتها التخصيصية
واما المعتبر في وحدتها النوعية فبالضرورة يكون بعض ما اعتبرنا في
التخصيصية وهو وحدة ما فيه وما منه وما اليه لان ما فيه لو كان مختلفا
تختلف الحركة بالنوع كما في الاستحالة والنمو وكذا ما منه وما اليه لان اختلافهما
مستلزم لاختلاف الحركة بالنوع وان كان ما فيه واحدا كما في الحركة الصاعدة
والهابطة فان ما فيه الحركة فيهما واحد وهو الاين مع اختلافهما بالنوع
لاختلاف ما منه واليه وهما المركز والمحيط بخلاف ما به وله والزمان
فان وحدتها غير معتبرة في وحدتها النوعية اما وحدة الاول فلما علمت
سابقا في التخصيصية وايضا ما لا يعتبر في الوحدة التخصيصية لا يعتبر في النوعية
بالطريق الاولى واما وحدة الثاني فلان اختلاف المحل لا يوجب اختلاف
الحال كسواد الاشياء والحجارة فانهما مختلفان بالمحل واحدان بالنوع
واما وحدة الثالث فلان الزمان جنس واحد ليس فيها تنوع فلا يكون
اختلافها سببا لاختلاف الحركة وتنوعها وان قدر تنوعه لا يلزم منه تنوع

الحركة



الحركة لانه عارض للحركة وتنوع العوارض لا يستلزم تنوع المعروض واما الوحدة
الجنسية فبالضرورة يكون المعتبر فيه بعض ما اعتبرنا في النوعية وهو اتحاد
ما فيه فقط فانه اذا اختلف يختلف الحركة بالجنس كما في النقلة التي هي الحركة في
الاين والاستحالة التي هي الحركة في الكيف والنمو الذي هو الحركة في الكم فان
كل واحدة منها مغايرة للاخرى بالجنس اعني الاين والكم والكيف قال
وتتضاد اي الحركة اقول يريد ان التضاد من الحركات مقول لانه لا تضاد
بين الحركات الوضعية كما ستعرف ولا بين غيرها عند الاختلاف الجنسي كالنقلة
والاستحالة والتخلخل لما علمت سابقا ان لا تضاد الا بين الانواع المندرجة
تحت جنس واحد فلا يتحقق التضاد بين الحركات الا عند اتحاد الجنس
كالتسود والتبيض والتخلخل والتكاثف والصاعدة والهابطة
ويجب ان تعلم ان التضاد فيها ليس لتضاد ما فيه لانه يمكن ان يكون واحدا
مع تحقق التضاد بينهما كما في الصاعدة والهابطة فانهما متضادتان مع
اتحاد ما فيه فيهما ولا لتضاد الزمان لانه عارض للحركة وليس اختلاف العوارض
وتضادها موجبين لاختلاف الموصوف وتضاده كما سمعت في الوحدة
التخصيصية والنوعية ولا للحصول في الاطراف لانه منعدم عند الحركة
حاصل قبلها وبعدها فلا يكون علة لتضادها ضرورة ولانه لو كان كذلك لما
كان بين الحركات الموجودة لعدم سبب التضاد فيها تضاد لكن التالي ضروري
البطلان فالمقدم مثله ولا لتضاد المحرك لما عرفت في الوحدتين ولان
حركة الحجر الى فوق قسرا وحركة النار طبعا غير متضادتين مع التضاد
بين القوتين ولم يذكره في الكتاب اعتمادا على فهمك فتعين ان يكون التضاد
بينها للتوجه باعتبار ما منه وما اليه من حيث انهما كذلك اي مبدأ ومنتهى لا من حيث

انهما ذاتان مختلفتان لانهما قد يختلفان بالذات مع التضاد بين الحركات
كالتسود والتبيض ومع عدمه كالتسود والتحمر واليه اشار بقوله او
دونه بعد به الكلام هكذا مع الاختلاف بالذات مع التضاد او دونه او
بالعرض كالمركز والمحيط فانهما متضادان لا لذاتيهما فان ذات كل واحد
منهما نقطة بل لعارض عرض لها وهو كون احدهما مركزا والاخر محيطاً
قوله والعارضان يتضايفان معناه ان كون الشيء مبدا ومنتهى عارضان
عرضا له فذلك العارضان لا يخلو ان يعتبرا بالقياس الى الحركة او
يعتبر كل منهما بالقياس الى الآخر فعلى الاول يكونان عرضا ينضاف الى
الحركة ويكون التقابل بينهما وبينها تقابل التضايف وعلى الثاني لا تضايف
بينهما لانه ليس من تعقل مبدا تعقل منتهى ولا بالعكس فيكون التقابل ح
بينهما تقابل التضاد لان التقابل بينهما ليس بالسلب والايجاب والعدم
والملكة وهو ظاهر ولا بالتضايف لما عرفت آنفا فتعين ان يكون بالتضاد
لا يقال قد يكون جسم واحد مبدا ومنتهى فكيف يتحقق التضاد بينهما
لانا نقول هما عارضان للاطراف لا للجسم ولا يكون طرف مبدا ومنتهى
الا بالعرض وفي قوله وانقسامها اشارة الى بيان ما ينقسم
بانقسامه الحركة وهو ثلثة الاول الزمان وهو حاصل في جميع الحركات
لان كل حركة في زمان وكل زمان منقسم فكل حركة منقسم لان الحركة
الى نصف الزمان نصفها الى كله الثاني المسافة وذلك في الحركة الاينية
لان كل حركة فعلى مسافة وكل مسافة منقسم فيكون الحركة الى نصفها
نصفها الى كلها الثالث المتحرك فان كل حركة عرض حال في الجسم المنقسم
والحال في المنقسم منقسم كما عرفت سابقا فكل حركة منقسم وهو المطلوب



قوله وهي طبيعية اشارة الى تقسيم الحركة وهو انها اما طبيعية او قسرية او
ارادية لان الحركة لا بد لها من مبدا فالمبدا اما ان يكون داخلا في المتحرك
او خارجا فالثاني القسرية كتحريك الحجر الى فوق والاول لا يخلو من ان يكون شاعرا
اولا فالاول الارادية كحركة الحيوانات والثاني الطبيعية كحركة الحجر الى المركز
ولا يخفى عليك ان انقسامها الى هذه الاقسام الثلث باعتبار قوى ثلث طبيعية
وقسرية وارادية وهي تنقسم ثانيا الى السريعة والبطيئة لان المعاوق فيها اما
ان يكون قليلا اولا فالاولى السريعة والثانية البطيئة ولم يذكر في الكتاب
لدلالة قوله وبطوها ليس لتخلل السكنات عليه وتقريره ان بطوء الحركات
ليس بواسطة تخلل السكنات بين اجزائها لوجهين الاول انه لو كان كذلك
لكانت نسبة السكنات المتخللة بين حركة الفرس من اول اليوم الى اخره الى حركته
نسبة فضل حركة المحدد على حركة الفرس وحركة المحدد ضعف ضعف حركة
الفرس فيكون سكونه كذلك ضرورة وهذا خلف لان سكناته ليست بمحسوسة
وحركاته محسوسة فلو كان كذلك لكان الامر بالعكس الجواب انا لا نم ذلك وانما
يلزم هذا لو كان السكون من المحسوسات وليس كذلك لانه عندنا عدم الحركة
والعدم لا يحس الثاني انا اذا غرزنا خشبة في الارض فاذا طلعت الشمس
وقع لها ظل في الجانب الغربي ثم لا يزال يتناقص الى بلوغ الشمس الى غاية
الارتفاع فاما ان يكون حركة الظل في الانتقاص مساوية في السرعة لحركة
الشمس وهو محال والا استوى المداران في المقدار او يكون حركة الظل مشوبة
بالسكنات وحركة الشمس لا وهو ايضا محال اذ لو جاز ان يرتفع الشمس جزءا
ولا ينتقص من الظل شيء لجاز ذلك في الثاني والثالث الى ان يبلغ الشمس غاية الارتفاع
ولم ينتقص من الظل شيء وهو ايضا محال ضرورة فتعين ان يكون حركة الظل

ابطاء من حركة الشمس من غير تخلل السكنات وهو المطلوب وذلك غير وارد
علينا لان لنا ان نختار ان ميل تبع الشمس جزءا ولا ينتقص من الظل شي قولهم
فاذ ذلك في الثاني والثالث الى ان يبلغ الشمس غاية الارتفاع ممنوع لان
اشتداد المحاد قوله بل لممانعة المخروق اضراب عن قوله ليس لتخلل السكنات
وتقريره ان يقال ليس البطؤ في الحركات لتخلل السكنات كما سمعت بل
لممانعة المخروق في الطبيعية فكلما كان اغلظ كان اشد ممانعة كالماء والهواء
ولممانعة الطبيعة في القسرية فكلما كان الجسم ~~الغلظ~~ اكبر كانت الطبيعة اعظم
فيكون ممانعتها اشد ولكليهما من ممانعة المخروق والطبيعة في الارادية قال
وميل الى احد امرين قال بعض من الحكماء كارسطو ومن تابعه بوجوب
تخلل السكون بين كل حركتين مستقيمتين كالصاعدة والهابطة واستدل
عليه بان الحركة المستقيمة لابد لها من حد تنتهي به لتناهي الابعاد ويجب ان يكون
الميل الموصل للمتحرك الى ذلك الحد موجودا حال الوصول لوجوب وجود العلة
عند وجود المعلول والوصول آني لانه لو كان زمانيا لانقسم بانقسامه وانقسامه
ممتنع لانه لو انقسم فالواصل الى جزئه الاول لا يكون واصلا فيلزم خلاف الفرض
فيجب ان يكون الميل الموصل ايضا كذلك والا يلزم التخلف واللاوصول ايضا آني
فكذا الميل الموجب له بعين ما سمعت في الوصول معلول ح يجب ان يكون بين آني
الميل الموصل والميل الصارف زمان والا يلزم تتالي الانات المستلزم للجزء
الذي لا يتجزى ويجب ان يكون الجسم الواصل في ذلك الزمان ساكنا لانه لو كان
متحركا فاما ان يكون حركته عن الحد المذكور وهو باطل لان التقدير عدم حركته
منه او اليه وهو باطل ايضا لان التقدير انه واصل لا متحرك فكذا كونه متحركا فيجب
ان يكون ساكنا وهو المطلوب والجواب عنه انا لا نم التغاير بالذات بين آن





الوصول وآن الصرف حتى يتحقق بينهما زمان ويلزم السكون فيه لم لا يجوز ان
يكون الآنان متحدين بالذات مختلفين بحسب الاعتبار وهو كون احدهما مبدا
الحركة وآخر منتهى لاخرى فلا يلزم السكون الذي ادعيتم واستدل الجبائي
على وجوب التخلل بانا اذا حركنا حجرا الى فوق فمبدا حركته القوة القسرية التي
غلبت على الطبيعية لتستخير اثناء سرايتها فعند النزول يجب التعادل بين القوة
القسرية والطبيعية لامتناع الانتقال من المغلوبية الى الغالبية من غير تعادل
وعند التعادل يجب السكون لامتناع التحكم فيه وفيه منع ظاهر واما المنكرون
للتخلل فبعض من الحكماء كافلاطون ومن تابعه قائلا بان التخلل لو كان واجبا
يلزم مقاومة الخردلة الصاعدة مع الجبل النازل لكن التالي بديهي البطلان فالمقدم
مثله بيان الملازمة انا اذا فرضنا جبلا عظيما ينزل من الهواء وفي تلك الحالة رمينا
خردلة الى فوق بحيث وصول الجبل اليها يجب ان ترجع فلو وجب وقوف بين حركتيها
لزم وقوف الجبل في الهواء وهو الملازمة وفيه نظر لجواز ان يرجع الخردلة بصدمة
الهواء المشايع للجبل قبل وصول الجبل اليها فلا يلزم المقاومة والمعتزلة قائلا
بان لا موجب للسكون الا الاعتماد فلو وجب التخلل لكانت علة السكون اما الاعتماد
اللازم او المجتلب وكل من الشقين محال اما الاول فلانه يوجب النزول لا السكون
في الجو واما الثاني فلانه يوجب الصعود فكذا التخلل منع الجبائي تعليل السكون
بالاعتماد بناء على ما علمت من اصله في البحث عن الاعتماد وقال لم لا يجوز ان يكون
علة السكون الحركة الصاعدة بشرط تعادل الميلين وهذا منع قوي على تقدير ثبوت
الاصل واعتبار الاشتراط لدفع التحكم قال ثم الاضافة الى اخر اقول هذا
هو الشروع في البحث عن الاضافة وقد عرفت تعريفها وهي على قسمين حقيقية و
مشهورية فالاولى الاضافة بعينها والثانية الذات المعروضة لها فقط او المجموع

من الذات والاضافة العارضة له قوله او معها تقسيم لا ترديد قوله ويجب اثبات
الى للاضافة من الخواص وهي اربع الاول التكافؤ في النسبة ويعبر عنه بالانعكاس
وهو الحكم باضافة كل منهما الى صاحبه من حيث كان مضافا فكما يقال اب الابن
فكذلك يقال ابن الاب واعتبار الحيثية لعدم تحقق الانعكاس بدونها فانا
اذا قلنا اب الانسان لا يتحقق الانعكاس الثانية التكافؤ في الوجود والعدم
ذهنا وخارجا وهو ظاهر الثالثة التكافؤ في التحصل اي اذا كان للاضافة
محصلة معينة في احد الطرفين وجب ان يكون في الآخر كذلك فالضعف المطلق
بازاء النصف المطلق وهذا الضعف بازاء هذا النصف اما تحصل الاضافة
فلا يقتضي تحصل الموضوع فان الراسية عارضة لعضو ما بالقياس الى ذي الراس
فاذا حصلنا ذلك العضو حتى يصير هذا الراس لم يلزم منه تحصيل ذي
الراس وتعيينه هذا معنى قوله لا الموضوع الرابعة ما يلحق الاضافة من تقسيمين
الاول الاضافة اما متفقة في الطرفين كالمساوي والمساوي او مختلفة فيهما
اختلافا محدودا كالنصف والضعف او غير محدود كالزايد والناقص الثاني
المضافان اما ان يحتاجان في اتصافهما بالاضافة الى صفة حقيقية حادثة سببا للاضافة
كالعاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة ادراكية هي مبدا الاضافة وفي المعشوق
هيئة مدركة لاجلها صار معشوقا او يحتاج احدهما دون الآخر كالعالم والمعلوم
فان العالم لا يضاف الى المعلوم الا بواسطة صفة حقيقية فيه وهي العلم بخلاف المعلوم
فانه يجوز ان يكون معدوما ويمتنع اتصاف المعدومات بصفات حقيقية او لا يحتاج
واحد منهما كالتيمن والتياسر فانه ليس في واحد منهما صفة حقيقية حادثة
سببا للاضافة واعلم ان الاضافة عرض يعرض المقولات كلها اما الجواهر فكالاب
والابن وللكم المتصل كالعظيم والصغير وللمنفصل كالكثير والقليل وللكيف





كالاحر والابرد وللمضاف كالاقرب والابعد وللوضع كالاشد انتصابا وانحناء
وللاين كالاعلى والاسفل وللمتى كالاقدم والاحدث وللملك كالاكسى والاعرى وللفعل
كالاقطع والاصرم وللانفعال كالاشد تسخنا وتبردا قال ومنه اي من احوال
من المضاف الحقيقي التقدم حصر الحكماء في خمسة اقسام الاول التقدم العلي
كتقدم ضوء الشمس على ضوء ما استنار منه الثاني التقدم الذاتي وهو ان يمتنع
وجود المتاخر الا عند وجود المتقدم بدون العكس كتقدم الواحد على الاثنين الثالث
الزماني وهو الوجود في زمان متقدم على زمان المتاخر كتقدم الاب على الابن الرابع
الشرفي كتقدم العالم على الجاهل الخامس الرتبي وهو ان يكون المتقدم اقرب الى
المبدا المعين والترتيب اما عقلي كما بين الجنس والنوع والنوع والصنف او حسي كما بين
صفوف المسجد وهو يختلف باختلاف المبدا وزاد المتكلمون قسما سادسا
متمسكا بان اجزاء الزمان بعضها متقدم على بعض وليس ذلك التقدم عليا ولا
بالذات لعدم الافتراق ولا بالشرف والرتبة وهو ظاهر ولا بالزمان والا يلزم التسلسل
والجواب ان التقدم في الزمان بالذات وفي غيره بتوسطه كما سمعت سابقا في الكم
فلا يلزم التسلسل وما قيل في الجواب ان التسلسل على سبيل التعاقب لا على
سبيل التساوق غير تام بكيفية التامل قوله وعكسه باعتبار العارض معناه
ان الماضي متقدم على المستقبل من حيث هو هو والمستقبل متقدم بحسب العارض
فان الزمان مستقبل اولا ثم يصير حالا ثم ماضيا واعلم ان جميع انواع التقدم مشتركة
في معنى واحد وهو ان للمتقدم امرا زائدا ليس للمتاخر ففي الذاتي كونه مقوما وفي
العلي كونه مصدرا وفي الزماني كون زمانه اكثر مضيا من زمان المتاخر وفي الشرفي زيادة
كماله وفي الرتبي الوصول اليه من المبدا قال الجواهر الى آخره اقول لما فرغ
من البحث عن الاعراض شرع في البحث عن الجواهر حصر الحكماء في الخمسة

وجهه ان الجوهر اما ان يكون حالا او محلا او مركبا منها او لا يكون حالا ولا محلا فالاول الصورة
والثاني الهيولى والثالث الجسم والرابع المفارق وهو اما ان يكون متعلقا بالبدن
تعلق التدبير والتصرف اولا فالاول النفس والثاني العقل اعترض عليهم بانه مبني
على كون الحال في شيء جوهرا وكون الجسم مركبا من جزئين احدهما حال والآخر محل لا غير
ولم يثبت شيء منها اما المتكلمون فلما منعوا المفارق والهيولى والصورة وقالوا
بتركب الجسم من الجواهر الفردة اوردوا التقسيم هكذا المتحيز اما ان يقبل القسمة
اولا فالاول الجسم وذهب القاضي الى ان الجسم كل واحد واحد من الاجزاء لا المجموع
من حيث هو المجموع لان الجسم عندهم ما يكون التاليف قائما به وليس التاليف قائما
بالمجموع بناء على اصول الاصحاب من امتناع قيام العرض الواحد بالكثير من واحد
وانفراد كل جزء بتاليف كما سمعت والثاني الجوهر الفرد ولا شكل له لان الشكل
هيئة احاطة الحد الواحد كما في الكرة او الحدود كما في المضلعات فلو كان للجوهر
الفرد شكل لكان محاطا بحد او حدود وح يلزم انقسامه لان ما يلاقي منه بجزء
من المحيط يغاير الملاقي بآخر وهو الانقسام لانا لا نعني بالتقسيم الا ما يفرض
فيه شيء غير شيء فلا يكون ما فرضناه جوهرا فردا كذلك هذا خلف واذا لم يكن له
شكل امتنع ان يكون مشاكلا للشيء لان المشاكلة هي الاتحاد في الشكل وليس للجوهر
الفرد شكل كما علمت فلا يكون مشاكلا ضرورة هذا ما قاله القاضي واما غيره فقد
اختلف فيما يشبهه فشبهه بعض بالكرة لعدم الاختلاف في جوانبه كما في الكرة
وبعض بالمربع بانه لو كان كريا لامتنع تركب الجسم منه بدون الفرج ضرورة وبعض
بالمثلث الذي هو ابسط الاشكال المضلعة فلك الخيار بالاختيار قال
الجسم الخاص اقول الجسم يطلق بالاشتراك على معنيين الاول الجسم الطبيعي
المنسوب الى الطبيعة التي هي مبدأ الآثار وعرفه الحكماء بانه جوهر يمكن ان





يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قائمة قوله يمكن يشعر بان مناط الجسمية
ليس فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن الجسمية بان لا يفرض فيه الابعاد
بالفعل بل مجرد امكان الفرض وان لم يفرض اصلا وتصوير فرض الابعاد في الجسم
ان يفرض فيه بعد ما كيف ما كان وهو الطول وبعد آخر مقاطع له على زوايا قائمة
وهو العرض وبعد آخر مقاطع لهما كذلك وهو العمق قوله على زوايا قائمة ليس للاحتراز
بل لبيان الواقع فان جميع الجسم لا يكون الا كذلك وما قال بعض من انه للاحتراز عن
السطح غير مستقيم لان الجوهر مخرج له ويمكن ان يقال ما بعد الجوهر في التعريف
من غير القيد به لا يختص بالجسم لمشاركة السطح في تقاطع الابعاد الثلثة هكذا
فيفيد التقاطع بالقائمي للاختصاص لا للاحتراز والزاوية القائمة
هي الكائنة من قيام خط مستقيم على آخر كذلك بلا ميل هكذا فان
كان الخط القائم مائلا على هذه الصورة تكون الزاوية الحادثة
من الجهة المائل عنها منفرجة والحادثة من الجهة المائل اليها حادة الثاني الجسم
التعليمي وهو الكم المتصل الذي يفرض فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة على
زوايا قائمة واليه اشار بقوله ويقال للكم كذلك تعليمي فالكم جنس شامل للمتصل
والمنفصل وبالمتصل يخرج المنفصل والقيد بالتقاطع القائمي هنا للاحتراز
عن السطح ويمكن جمع الطبيعي والتعليمي في تعريف واحد بان يسقط الجوهر
والكم ويقال الجسم هو القابل للابعاد الثلثة الى آخره ونسبته الى التعليم لانه يبحث
عنه في الرياضي وهو علم تعليمي لانهم كانوا يبتدئون به في التعاليم لسهولة
تصوره وقيل التعليم بمعنى الاسهل فالاسهل قوله قيل اشارة الى السؤال
اورده هنا على تعريف الجسم الطبيعي ان الجوهر في هذا التعريف كائن في مكان
الجنس وهو ليس بجنس لما تحته من الجواهر والا لزم التسلسل في الفصول

كما سمعت في الوجود والجواب ان يقال لانم لزوم التسلسل وانما يلزم لو كان حمل الجوهر
على تلك الفصول قول الجنس على انواعه وهو ممنوع لجواز ان يكون حمله عليها حملا عرضيا
الثاني ان القابلية امر عدمي لانها عرض فلو كانت موجودة لكانت قائمة بمحل ويجب
ان يكون ذلك المحل قابلا لها ضرورة فينتقل الكلام الى قابليته لها فيلزم التسلسل
والجواب عنه ان اللازم من ذلك عدم فصلية القابلية والفصل ليس هي بل القابل
للابعاد الذي هو ذات من شانه القبول وفيه بحث لان مبدا القابل القبول
وهو عارض للجسم فلا يكون القابل فصلا لان مبدا الذاتي ذاتي ومبدا العرضي عرضي
كالنطق الذي هو مبدا الناطق والضحك الذي هو مبدا الضاحك وعرف الحكماء
المعتزلة الجسم الطبيعي بانه هو الطويل العريض العميق فرد عليهم
من وجهين الاول ما علمت انفا من ان الجسم ليس جسما بما فيه من الابعاد بالفعل
الثاني انا لو اخذنا شمعة وجعلنا طولها شبرا وعرضها اصبعين وسمكها
اصبعا وشكلها بعد ذلك بشكل آخر كالمدور مثلا يتغير الامتدادات
المذكورة مع بقاء الجسمية ضرورة وهو الدال على عرضية الامتدادات
فلا يكون حقيقة الجسم عبارة عنها اجاب عنها الاستاذ المحقق في
المواقف بهذه العبارة وهذا بناء منهم على اثبات الكمية واما على الجزء
فلم يحدث شيء ولم يزل شيء بل انقلبت الاجزاء من طول الى عرض او
عمق المراد انه يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هو
المنقسم والمراد قبول القسمة قال مال الجبائي الى انه اقول
اختلفت المعتزلة في اقل ما يتركب الجسم عنه فقال الجبائي بانه ثمانية
اجزاء بان يوضع جزءان فيحصل طول وجزءان آخران تحتهما فيحصل عرض
واربعة اخرى فيحصل عمق وقال العلاف بانه ستة اجزاء بان يوضع



ثلث اجزاء فيحصل طول وعرض وثلث اخرى عليها فيحصل عمق والحق يمكن
حصول الجسم من اربعة اجزاء بان يوضع جزءان ويجنب احدهما جزء وفوقه
جزء آخر وعلى كل من التقادير لا يكون المركب عن جزئين او ثلث
عندهم جسما لانه هو الطويل العريض العميق عندهم كما سمعت ويمتنع حصول
الامتداد الطويل العريض العميق من جزئين او ثلث ولا يخفى عليك
ان هذا نزاع لفظي مبني على تعريف الجسم وذهب النظام والنجار
الى ان الجسم عبارة عن مجموع اعراض مستدلين بان الجسم اذا وجد
وجد الاعراض واذا انتفى انتفت وبالعكس فيكون الجسم الاعراض
والجواب ان اللازم من هذا التلازم بين الجسم والعرض لا كون الجسم عين
العرض هذا مع قوله والتلازم لا يفيد والبديهة ايضا قاضية بعدم
استقلال الاعراض فلو كان الجسم مجموعا منها لم يكن مستقلا بنفسه هذا
خلف قال والبسيط الى اخره اقول لا شك ان الجسم البسيط
الذي لا يكون مركبا من الاجسام المختلفة الطبايع كالماء مثلا قابل
للقسمة فلا يخلو من ان يكون الانقسامات متناهية او غير متناهية
فيحصل لنا احتمالات اربع اولها كون الجسم متالفا من اجزاء لا تتجزى
متناهية وهو ما قال به المتكلمون وثانيها كونه متالفا من اجزاء لا تتجزى
غير متناهية وهو ما قال به النظام وثالثها كونه غير متالف من الاجزاء
بالفعل وقابلا لانقسامات متناهية وهو مختار محمد الشهرستاني في كتاب
له سماه بالمناهج ورابعها كونه غير متالف من الاجزاء بالفعل وقابلا لانقسامات
غير متناهية وهو مذهب جمهور الحكماء فانهم ذهبوا الى ان الجسم متصل
واحد في نفسه كما هو عند الحس قابل لانقسامات غير متناهية والمتكلمون

احتجوا بنوعين النوع الاول بيان ان كل قابل للقسمة له اجزاء بالفعل وبيان
ان اجزائه يجب ان يكون متناهية حتى يلزم الجزء الذي لا يتجزى فبيان الاول
من وجوه الاول ان القابل للقسمة لو لم يكن له اجزاء بالفعل يلزم انقسام
الوحدة لكن التالي ضروري البطلان لان الوحدة ليس معناها الا انها
لا تنقسم فالمقدم مثله بيان الملازمة ان القابل للقسمة اذا لم يكن كذلك لكان
واحدا متصلا فيقوم به الوحدة ضرورة قيام الوحدة بالواحد وح يلزم انقسام
الوحدة بانقسامه لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال ضرورة ان الحال في
احد الجزئين غير الحال في الآخر وهذا هو الملازمة وما قيل من ان الانقسام
انما يكون اذا كان الحلول سريانيا اندفاعه ظاهر اذا تذكرت ما مر من ادلة اثبات
السريان الثاني انه لو لم يكن كذلك لكان التفريق اعداما والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الملازمة انا اذا اوردنا القسمة على الجسم يحصل لنا هويتان مغايرتان
للهوية الاتصالية التي كانت قبل القسمة فاما ان يكون تلك الهويتان حاصلتين
قبل الانقسام اولا فالاول لا يجوز والا يلزم خلاف المقدر والثاني مثبت للملازمة
لانعدام الهوية الاولى بالهويتين الحاصلتين بعدها اما بطلان التالي فلان
التفريق لو كان اعداما لكان تشق البعوض بابرته سطح البحر الاخضر اعداما
له واحداثا لبحرين آخرين وبديهة العقل حاكمة ببطلانه وما قيل من ان
مجرد الاستبعاد غير كاف في امثال هذه المسألة وارد على من استبعد لا علينا
الثالث ان المقاطع في القابل للقسمة متمايزة بالفعل للتمايز بين مقطع
النصف والربع والثلث الى غير ذلك ضرورة والمحكوم عليه بالتمايز لا يكون
معدوما لعدم اتصاف الاعدام بالتمايز فيكون المقاطع موجودة بالفعل وهو
المطلوب ولا يخفى على المتأمل كون هذا مصادرة وبيان الثاني اي وجوب





تناهي الاجزاء الموجودة بالفعل في الجسم البسيط ايضا من وجوه الاول ان
المسافة لو كانت مركبة من الاجزاء الغير المتناهية لامتنع قطع مسافة محدودة
في زمان محدود لان قطع جزء من المسافة انما يكون في زمان لما عرفت
من زمانية الحركة فيلزم من لا تناهي اجزائه لا تناهي اجزاء الزمان ضرورة
لكن التالي بين البطلان فالمقدم مثله ويلزم ايضا ان لا يلحق السريع البطيء
لان السريع اذا ابتدأ بالحركة بعد البطيء فان اتصل الى موضع البطيء يكون البطيء
قد تحرك عن ذلك الموضع ثم اذا تحرك السريع الى ذلك الموضع ينتقل منه البطيء
منه الى آخر وهلم جرا فلم يلحق السريع البطيء اصلا لعدم تناهي ما بينه وبين البطيء
من اجزاء المسافة هذا خلف الثاني ان التأليف يفيد ازدياد المقادير و
الاحجام ضرورة زيادة حجم الاثنين على حجم الواحد فلنا ان نأخذ اجزاء
متناهية من المجموع الغير المتناهي الذي فرضت تألف الجسم منها لوجود
المتناهي في غير المتناهي ضرورة ونجعل التأليف بينها في الجهات الثلث
من الطول والعرض والعمق فيحصل امتداد طويل عريض عميق
وهو الجسم فنقول هذا الجسم حجمه متناه لان ازدياد الحجم بحسب ازدياد
اجزائه واجزاؤه متناهية فكذا حجمه ونسبة حجمه الى حجم الجسم المؤلف من
الاجزاء الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه لتناهي الابعاد والمقادير
ونسبة اجزائه الى اجزائه نسبة متناه الى غير متناه وهو ظاهر وحجم الجسم
المؤلف من الاجزاء الغير المتناهية غير متناه لما سمعت من ازدياد الحجم
بحسب ازدياد الاجزاء فيكون نسبة المتناهي الى غير المتناهي نسبة متناه
الى متناه هذا خلف وربما تقال عند حصول جسم متألف من الاجزاء المتناهية
يلزم ح كذب الموجبة التي هي دعويكم وهي قولكم كل جسم مؤلف من اجزاء لا يتناهى

لصدق نقيضه وهو قولنا ليس بعض الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتناهى كالجسم الذي
حصلناه من الاجزاء المتناهية والنوع الثاني في بيان تركب الجسم من الجواهر
الفردة ابتداء وهو ايضا وجوه الاول ان النقطة موجودة لانها ما به تماس
الخطوط التي بها تماس السطوح التي بها تماس الاجسام الموجودة فيكون
موجودة لامتناع التماس بين الموجودات بمعدوم وعند ذلك نقول تلك
النقطة لا يجوز ان تكون منقسمة والا يلزم انقسام النقطة لما عرفت غير مرة
فهو اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان الاول ثبت الجزء وان كان الثاني
فننقل الكلام اليه الى ان ينتهي الى جوهر غير منقسم لامتناع التسلسل وهو
المطلوب الثاني ان الحركة موجودة اتفاقا والموجود منها ليس الماضي لانقراضه
ولا المستقبل لعدم مجيئه فتعين ان يكون الموجود منه الحال ويمتنع انقسامه لانه
غير قار الذات فعلى تقدير انقسامه لا يكون جميع اجزائه موجودة فلا يكون
ما فرضناه موجودا كذلك هذا خلف وح يلزم الجزء لان المسافة التي تقع عليها
الحركة اما ان تكون منقسمة اولا والاول باطل والا لكانت الحركة الى نصفها
نصف الحركة الى كلها فيلزم انقسام الحركة وقد ابطلناه فتعين ان لا تكون
منقسمة وهو المطلوب الثالث ان اقليدس برهن على وجود اصغر
الزوايا وهي زاوية تحدث من تلاقي خط مستقيم لمحيط الدائرة ولا يتصور
ذلك الا بعد القول بالجزء وهو ظاهر فثبت الجزء وهو المطلوب
الرابع انا اذا وضعنا كرة على سطح مستو فلا يخلو اما ان يكون ما به التماس منقسما
اولا لا يجوز الاول لان انقسامه اما ان يكون في جهة واحدة فيكون خطا
او في جهتين فيكون سطحا فيلزم اشتمال الكرة على الخط او السطح المستقيم
لان المنطبق على المستقيم مستقيم فلا يكون الكرة كرة بل مضلعة هذا خلف

فتعين الثاني فندحرج الكرة بحيث تلاقي جميع اجزاء السطح فح يلزم عدم انقسام
جميع الاجزاء في الكرة والسطح وهو المطلوب الخامس انا اذا فرضنا خطا
قائما على آخر مارا عليه من احد جانبيه الى الآخر يصير جميع اجزاء الخط الممرور
عليه ممسوس طرف الخط القائم المار عليه وطرف الخط المار نقطة فيكون جميع
اجزاء الخط الممرور عليه كذلك لان ممسوس النقطة نقطة فيلزم تركب الخط
من النقاط والسطح من الخطوط والاجسام من السطوح وهو المطلوب
السادس ان الجسم لو لم ينته عند التحليل والتقسيم الى الاجزاء التي لا تتجزى
بل ينقسم الى غير النهاية يلزم انقسام الخردلة والسماء الى غير النهاية فيلزم
التساوي بين اجزائهما وهو ضروري البطلان السابع ان الجسم لو كان
قابلا لانقسامات غير متناهية يلزم جواز ان يجعل من خردلة صفائح غير
متناهية يغمر وجه الارض وهو ضروري البطلان قال والحكماء الى آخر
اقول اصحاب الحكماء على ان الجسم متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس
قابل لانقسامات غير متناهية لا على معنى انه يمكن خروج الاقسام الغير المتناهية
الى الخارج دفعة بل على معنى ان الجسم عند الانقسام لا ينتهي الى حد لا يمكن
انقسامه وهذا كما يقوله المتكلمون ان اعداد الحساب ومقدوراته غير متناهية
مع انهم احالوا وجود الامور الغير المتناهية فيعنون به ان قدرته لا ينتهي
الى حد ينتهي به فليفهم من قال عليه الباري للاشياء معنى ما قال الحكماء ان
الجسم قابل لانقسامات غير متناهية بوجوه الاول وجه الزامي وهو ان
اصحاب الجزء قالوا بان الواقع في الوسط من الجزء يحجب الطرفين عن التماس
فالزمهم الحكماء بان القول بالوسط الحاجب مناف للقول بالجزء لان ما يلاقي
من الوسط الحاجب احد الطرفين يغاير ما يلاقي الآخر وهو الانقسام

لا يقال لانم لزوم الانقسام لجواز التداخل وهو اتحاد الوسط والطرفين في الحيز
والمقدار لاستحالة التداخل ضرورة والا يلزم ان لا يكون في العالم حجم وعلى تقدير
استحالته المطلوب وهو الانقسام حاصل لان الملاقي من الوسط من الوسط
او الطرفين عند الناس يغاير الملاقي عند تمام التداخل وهو الانقسام الثاني
ان الجزء لو كان حقا لكان موجودا في جهة من الجهات فما منه الى اليمين غير
ما منه الى اليسار ضرورة وهو المطلوب الثالث انا اذا ذكرنا صفحة من
اجزاء لا تتجزى ونجعل احد وجهيه الى الشمس يكون طرفه المضيء الذي الى
الشمس مغايرا للطرف المظلم الذي الينا بالضرورة فيلزم الانقسام الرابع
انه لو جاز وقوع جزء على ملتقى جزئين لم يكن الجزء حقا لكن المقدم حق
فالتالي وهو عدم حقية الجزء كذلك بيان الملازمة ظاهر لان الواقع على
الملتقى لا يلاقي الجزئين بالاسر بل يكون بعض منه ملاقيا لجزء وبعض لآخر
والا لم يكن على الملتقى فيلزم الانقسام واما بيان حقية المقدم فمن وجوه
الاول ان الجزء بالضرورة قابل للحركة من جزء الى آخر فاذا تحرك لا بد من ان
يقع حركته في الجزء الاول او الثاني او الملتقى لكن الاول باطل لعدم حصول
حركته في الجزء الاول وكذا الثاني لانقطاع حركته في الجزء الثاني فتعين الثالث
وهو المطلوب واليه اشار بقوله وتثبت الحركة الثاني انا اذا ذكرنا خطا
من اجزاء شفع كالستة مثلا ونضع جزئين كلا على طرف بحيث يكون احدهما
على والآخر اسفل على هذا الوجه ه ه ه ه ه ه ونفرضهما متحركين حركتين
متساويتين فلا بد ان يتحاذيا قبل ان يتجاوزا والتحاذي انما يكون على المنتصف
لفرضنا الحركتين متساويتين وهو ملتقى الثالث والرابع وهو المراد الثالث
انا اذا فرضنا خطا مولفا من اجزاء وترا كالخمسة مثلا ونفرض جزئين كلا منهما





اعلى وعلى طرف على هذا الوجه ه ه ه ه ه ونفرض ان يتحركا ان يتحركا حركة
متساوية فلا بد ان يلتقيا في المنتصف لفرضنا الحركتين متساويتين وهو
الجزء الثالث فيكون هو واقعا على ملتقاهما وهو المطلوب فان
ولان السريعة الى آخره اقول هذا الوجه الدال على ابطال الجزء انا اذا
فرضنا متحركين سريعا وبطيئا فلا بد من ان يتحرك البطيء عند حركة السريع
جزءا او اقل او لا يتحرك بل يقف لكن الاول باطل والا يلزم ان يكون حركة
السريع مثل حركة البطيء هذا خلف وكذا الثالث لما بينا ان البطء ليس لتخلل
السكنات فيتعين الثاني وهو يوجب الانقسام هذا اذا لم يكن بين السريعة
والبطيئة تلازم اما لو كان كذلك فلا يكون لنا احتياج الى التمسك بان البطء
ليس لتخلل السكنات بل يحصل لنا دليل مستانف على ابطال الجزء واليه
اشار بقوله سيما الملازم وذلك في صورة الاول الرحى وهو ان الدائرة الطوقية
من الرحى اذا تحركت جزءا فالدائرة القطبية اما ان يتحرك ايضا جزءا او اقل او
يقف لكن الاول باطل لامتناع المساواة بين حركة الصغير والكبير و
كذا الثالث والا يلزم التفكك في اجزاء الرحى وهو وان لم يكن بعيدا في
قدرة القادر المختار لكن العادة حاكمة ببطلانه فان الباري عادته غير جارية
بان يخلق امثال هذه العجائب في الرحى لاثبات مذهب اصحاب الجزء الثانية
فرجار له شعب ثلث فانا اذا اثبتنا احدى شعبه وندير الاخريين يجب ان
يقطع الشعبة الوسطانية اقل مما يقطع الشعبة الطرفية بعين ما سمعت
في الرحى فيلزم الانقسام مع ان التفكك ههنا بواسطة عدم تناثر الاجزاء
ابعد مما في الرحى الثالثة الدائر على عقبه فان من يضع عقبه على الارض
ويدور على عقبه يرتسم دائرتان احدهما بعقبه والاخرى باطرافه او

بروس اصابعه اذا فرضته ماذا باعه ذ ح يلزم الانقسام كما سمعت في الصورتين
السابقتين الرابعة الشمس مع ظل الخشبة المغروزة حذاها وهو تام
كما علمت في الصور المذكورة الخامسة دلو على راس حبل مشدود في
وسط البير وهو ان تنال البير الذي عمقها مائة ذراع اذا كان في منتصفها
خشبة وعليها حبل مقداره خمسون ذراعا وشد على طرفه كلاب فاذا
جعل الكلاب على طرف الحبل الذي علق الدلو على طرفه الآخر ثم جر الى اعلا
البير فالدلو مشى من اسفل البير الى اعلاه في الزمان الذي يمشي الكلاب
من وسطه الى اعلاه وذلك يقتضي الانقسام وهو المطلوب السادسة
جزء يتحرك بتحرك جزء آخر وهو ان نفرض ا ب ج خطا ونفرض د ه
خطا على ا ب و ز ج اعلى د فاذا تحرك د من آ الى ب فقد تحرك
ه من ب الى ج وفرضنا تحرك ذ جزءين حين تحرك د جزءا فحين تحرك ذ
جزءا يكون د قد تحرك اقل من جزء وفيه المراد قوله ولاشكال هندسية
اشارة الى ما يدل على ابطال الجزء من الاشكال الهندسية وهو وجوه
الاول انا نفرض مربعا مركبا من اربع اجزاء متماسة فيكون هذا المربع
كله مركبا من ستة عشر جزءا وقطره وهو الخط المركب من الجزء الاول من
الضلع الاول والثاني من الثاني والثالث من الثالث والرابع من الرابع
فهذه الاجزاء اما ان تكون متلاقية اولا فان كانت متلاقية يلزم مساواة
القطر الضلع والبرهان الهندسي يبطلها وان لم تكن فاما ان تكون الفرج
بحيث يسع فيه جزء لا يتجزى او انقص منه لكن الاول باطل لانه يقتضي
ان تكون القطر سبعة اجزاء والضلعان ايضا كذلك فيلزم ان تكون القطر
مساويا للضلعين هذا خلف فتعين الثاني وهو يقتضي الانقسام الثاني

[illegible]





انا نفرض مثلثا قائم الزاوية بحيث يكون كل واحد من الضلعين المحيطين
بها عشر جزءا فمعلوم ثبت ببرهان شكل العروس ان مربع وتر الزاوية القائمة
لمجموع مربعي الضلعين المحيطين بها فيكون مربع وتر هذا المثلث مساويا
لمجموع مربعي الضلعين ومربع كل ضلع مائة فمجموع مربعيهما مائتان فالوتر
جذر مائتين وليس لمائتين جذر صحيح فانه ازيد من اربعة من اربعة
عشر وانقص من خمسة عشر وح يلزم الانقسام وهو المقصود الثالث
هذا المثلث اذا طبقنا راس وتره على ضلع ومددناه جا من الطرف الآخر
فلا شك انه كلما يحط من هذا الضلع شي يحط من ذلك الضلع شي فان
كان مثله لزم ان يكون الوتر مثل المنطبق على ضلع والفاضل عليه وهو
مثل الآخر فيكون لمجموع الضلعين ويكذبه الحس لان القطر الذي يقطع
المربع بمثلثين متساويين اصغر من الضلعين بالمشاهدة والبرهان
الهندسي ايضا وان كان اقل فيلزم الانقسام وهو المطلوب الرابع
بنيا وجود الدائرة فاذا فرضنا دائرة فلو كان محيطها من اجزاء لا يتجزى
فان كان ظاهر الاجزاء اكثر من باطنها انقسم الجزء والا فبين كل جزئين لما
خلاء فان كان بقدر ما يسع جزءا كان ظاهرها ضعف باطنها والحس يكذبه
وان كان اقل لزم الانقسام واما الاخلاء فيكون باطنها كظاهرها وهو
كظاهر الرحى محاطة بها وظاهر المحاطة ايضا كباطنها فهما سيان وهي كثالثة
ورابعة بالغا ما بلغت فيكون اجزاء طوقه الرحى مثلا كالقطبية وبطلانه
لا يخفى الخامس برهن اقليدس في المقالة الاولى انقسام الزاوية الى
غير النهاية وانه ينفي الجزء السادس برهن ايضا كل خط قابل للتنصيف
فاذا فرض خط مركبا من اجزاء وتر يلزم تجزي الوسطاني منه وهو المطلوب

قال ولا بد الى آخره اقول هذا هو الشروع في تحرير ما قال الحكماء بعد ابطال
الجزء وهو ان الجسم المفرد الذي لا يكون مركبا من اجسام مختلفة الطبايع متصل
واحد في نفسه كما هو عند الحس ليس فيه مفاصل ولا للاجزاء بالفعل لكنه قابل
لانقسامات غير متناهية اما بالفك او باختلاف عرضين قارين اي غير معقولين
بالقياس الى الآخر كالسواد والبياض في الابلق او غير قارين كالمماسة و
المحاذاة او بالوهم والفرض والفرق بين القسمة الوهمية والفرضية ان
الوهمية قد تفوت لصغر المقسوم وقوته عن الوهم وايضا الوهم من القوى
الجسمانية فلا يقدر على التقسيمات الغير المتناهية كما علمت سابقا بخلاف
الفرض العقلي فانه لا يقف لاحاطة العقل بالكلي المشتمل على الصغير
والكبير والمتناهي وغير المتناهي نعم قد يمتنع الانفكاك فيه لمانع لازم كما في
الفلكيات فان صورها النوعية مقتضية لمقادير معينة ممتنعة الزوال
عنها او زايل كما في الاجسام الصغيرة الصلبة واليه اشار بقوله الا
لمانع قوله فالاتصال الصورة اشارة الى تقرير دليلهم على اثبات الهيولى
وهو ان الجسم المفرد كالماء كما مر مثلا قابل للانفصال ضرورة فهذا المتصل
القابل للانفصال اي الهوية الاتصالية التي هي مناط فرض الابعاد
الثلثة في الجسم اما ان يكون نفس حقيقة الجسم او داخلا فيها او خارجا عنها
لا سبيل الى الاول من وجهين الاول انه لو كان كذلك لما كان قابلا للانفصال
لامتناع ان يكون الشيء قابلا لنقيضه ولا للانفصال لانه اما ان يكون وجوديا
او عدميا وعلى التقديرين لا يكون الاتصال قابلا له اما على الاول فلان
الاتصال يمتنع اجتماعه مع الانفصال والقابل يجب ان يكون ممكن الاجتماع
مع مقبوله اما على الثاني فلانه لو كان عدميا لما كان عدما مطلقا بل عدم





الاتصال عما من شانه ان يكون متصلا فيحتاج الى محل ويمتنع ان يكون الاتصال
لامتناع كون الشيء قابلا لعدمه والتقدير انه قابل لها ضرورة فلا يكون الاتصال نفس
الثاني المفهوم بالمطابقة من قولنا هذا متصل شيء له الاتصال لا انه نفس الاتصال
وهذا من الامور البينة عند العقل ولا الى الثالث لامتناع تعقل الجسم بدون
تصور الهوية الاتصالية التي هي مناط فرض الابعاد الثلثة فيه كما علمت من
تعريف الجسم فلو كانت الهوية الاتصالية خارجة عن الماهية الجسمية لكانت
ممكنة التعقل دونها وليست فليست فتعين الثاني وهو ان يكون الاتصال
داخلا في الجسم وجزءا له وكل ما هو جزء فله جزء آخر غير الاتصال قابل للاتصال
والانفصال فذلك القابل يسمى عند الحكماء بالهيولى والاتصال الذي هو مقبوله
بالصورة الجسمية فيكون الجسم مركبا من الهيولى والصورة عندهم وبما قررنا
اندفع ما قال بعض من عدم احتياج الانفصال لعدميته الى محل ومن منع
اجتماع القابل مع المقبول بناء على عدمية المقبول فتامل وما عارضه
بعض ان الهيولى متصلة عند وحدتها ومنفصلة عند كثرتها فيكون قابلة
للاتصال والانفصال وكل قابل لهما مشتمل على هيولى فيكون للهيولى هيولى
ويلزم التسلسل مندفع لان الاتصال والانفصال يستدعي الهيولى على تقدير
ان يكون الاتصال ذاتيا لها كما سمعت من البرهان والهيولى ليست كذلك فانه
ليس لها في نفسها وجود فضلا عن ان يكون في ذاتها متصلة او منفصلة بل
هي في نفسها استعداد محض ليس لها اتصال ولا انفصال الا من قبل الصور
الصور الجسمية فلا يكون مقتضية لهيولى اخرى حتى يلزم التسلسل هذا
معنى قوله ولا مقدار لها لذاتها ولا اتصال فيقتضي افتقارها الى اخرى قوله قلنا
اشارة الى ما اورد على برهان الهيولى وهو انا لا نم ان القابل للاتصال للانفصال

والانفصال على الهيولى لم لا يجوز ان يكون المتصل والمنفصل اجساما صغيرة
غير قابلة للقسمة لا بالوهم كما قال به ديمقراطيس وعند ذلك الثابت هو القسمة
الوهمية والمقصود اثبات الثاني الخارجي اجيب عنه بانكم سلمتم انقسام تلك
الاجسام الصغيرة بالوهم والقسمة الوهمية مستلزمة للانفكاكية وح يثبت
المطلوب وهو وجود الهيولى في الخارج بيان استلزام الوهمية الانفكاكية
ان تلك الاجسام البسيطة متشابهة في الطبيعة بزعم ديمقراطيس كما
حكى الشيخ ابو علي منه في الفن الثالث من طبيعيات الشفاء بقوله ان تلك
البسائط غير متخالفة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع فالجزء
الواحد الوهمي من حيث الطبيعة يقتضي ما يقتضي ساير الاجزاء وما يقتضيه
الكل لاشتراك الجميع فيها والقسمة الانفكاكية غير ممتنعة على كل الجسم لانفصاله
في الخارج عن اجسام مخالفة له بالنوع فلا تكون ممتنعة على كل واحد واحد
من الاجزاء ايضا للتشارك المذكور وهو المطلوب اجيب عنه بمنع الاشتراك
في الحقيقة وفيه بحث لان ديمقراطيس قايل بالتماثل كما سمعت فالجواب ان
يقال لم لا يجوز ان يكون تشخص واحد منها مانعا وتشخص الآخر شرطا كما صرح
به الاستاد المحقق في المواقف او يقال الاتحاد في معنى الطبيعة الواحدة النوعية
مبني على اصل لكم وهو ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وذلك اصل فاسد
كما بينا سابقا لا يقال للخصم ان يقول ان هذا لا يضرنا لان مجرد امكان
طريان الانفصال كاف في اثبات الهيولى كما في الفلك لانا نقول ما قلتم في
الفلك مبني على ان يكون الامتداد طبيعة واحدة نوعية وذلك مما لا سبيل
الى اثباته قوله والاتصال اشارة الى سوال آخر وهو ان يقال لم لا يجوز ان
يكون الاتصال الوحدة والانفصال الكثرة والوحدة والكثرة عرضان

للجسم



للجسم فيكون الاتصال والانفصال كذلك وذلك ظاهر الاندفاع
مما قررنا من الدليل قال ولا ينفك الى آخره اقول لما فرغ من اثبات
الهيولى على ما قاله الحكماء شرع في التلازم بينهما فقول يمتنع انفكاك
الصورة عن الهيولى وكذا عكسه اما الاول فلان الصورة الجسمية لو وجدت
بدون الهيولى يجب ان يكون متناهيا بالابعاد الجسمية لانها مقدار
وامتداد وكل مقدار له طرفان يستدعيان جهتين وكل ما كان كذلك
يكون متناهيا بالابعاد الجسمية ضرورة فيكون متناهية لتناهي
الابعاد وكل متناه متشكل لما عرفت من تعريف الشكل فيكون الصورة
الجسمية التي فرضناها مجردة متشكلة فعلة شكلها اما الجسمية او الحال
فيها او محلها او ما لا يكون حالا ولا محلا لكن الاول باطل والا يلزم اشتراك
الاجسام كلها في الشكل لان الجسمية مشتركة بينها واشتراك العلة ملزوم
لاشتراك المعلول لكن التالي ظاهر البطلان فالمقدم مثله وكذا الثاني
لان الحال في الجسمية لو كان لازما يلزم المحال المذكور ضرورة وان لم يكن
لا يصلح للعلية لان علة اللازم لازمة لامتناع التخلف وكذا الرابع لان
نسبة المفارق الى الجميع على السواء فيلزم التحكم فتعين ان يكون علة الشكل
محل الجسمية الذي هو الهيولى فيكون مقارنة الصورة للهيولى مع انا فرضناها
مجردة عنها هذا خلف فيلزم لزوم الصورة للهيولى وهو المقصود واما
بيان الثاني وهو امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة فبان يقال
لو كانت الهيولى مجردة عن الصورة فاما ان يكون ذات وضع اي مشارا اليها
بالاشارة الحسية اولا وكل من الشقين باطل فكذا كون الهيولى
مجردة عن الصورة اما الاول فلانها لو كانت ذات وضع فاما ان

لا ينقسم اصلا فيكون نقطة لانا لا نعني بها الا ذا وضع غير منقسم او تنقسم
او تنقسم في جهة واحدة فيكون خطا او في جهتين فيكون سطحا او في جهات ثلث
فيكون جسما والكل محال اما كونه نقطة وخطا وسطحا فلانها غير مستقلة
بالوجود فلا بد لها من جسم يكون محلا لها فلو كانت الهيولى واحدا منها لكانت حالة
في الجسم والجسم مركب من الهيولى والصورة لما سمعت فيلزم مقارنة الهيولى
مع الصورة مع انا فرضناها مجردة هذا خلف واما كونه جسما فللزوم تركب الشيء
من نفسه وغيره واما الثاني فلانها لو لم تكن ذات وضع والتقدير انها موجودة
تكون مفارقة وح يمتنع ان تقارنها الصورة لانها ذات وضع كما عرفت ويمتنع
مقارنة ذي وضع لما لا يكون كذلك ضرورة وعسى انها صيرورتها ذات وضع
عند مقارنة الصورة بها لانه اذا كان كذلك عند المقارنة فاما ان يكون في جميع
الاحياز او لا في شيء منها او في بعض دون بعض لكن الكل باطل فكذا كونها ذات
وضع عند المقارنة اما الاولان فبالضرورة واما الاخير فلانا فرضناها مجردة
فيكون نسبتها الى جميع الاحياز على السواء فحصولها في بعضها دون بعض يكون
تحكما والجواب ان هذا مبني على اصلهم الفاسد وهو نفي القادر المختار والحق
خلاف ذلك كما سيجيء وح يكون المخصص ارادة القادر المختار فلا يتم دليلكم
اذا عرفت ذلك فنقول لما بين التلازم بين الهيولى والصورة وكل شيئين يكون
بينهما تلازم يجب ان يكون احدهما علة للآخر او يكونا معلولين لامر ثالث وهو
المفارق كما ثبت في موضعه يجب ان يكون واحد من الهيولى والصورة علة للآخر
او يكونا معلولتين لامر ثالث لكن الحق هو الاخير فيبطل الاول اما بطلان
كون الصورة علة للهيولى فلان العلة متقدمة بالوجود على المعلول فلو كانت الصورة
علة للهيولى يجب ان يتم لها وجود بدون الهيولى وهو ممتنع لما عرفت من عدم وجود





الصورة بدون ان يكون مقارنة للهيولى وايضا الصورة انما توجد مع التناهي
والتشكل كما عرفت والتناهي والتشكل معلولان للمادة كما علمت فيكونان متاخرين
عنها فيلزم تاخر الصورة عن الهيولى لان المتاخر عن المتاخر عن الشيء متاخر عن ذلك
الشيء والمتاخر عن الشيء لا يكون علة له اما بطلان كون الهيولى علة للصورة فلانها
قابلة لها فلو كانت فاعلة يلزم كون الشيء قابلا وفاعلا معا هذا خلف كما سمعت
في بيان مذهبهم فيلزم ان يكونا معلولين لامر ثالث وكل منهما مفتقر الى
الآخر اما الصورة الى الهيولى ففي التعين والتناهي والتشكل كما عرفت من
التلازم واما الهيولى اليها ففي البقاء فان الهيولى باقية بتوارد الصور تبادل
التشكل بتوارد الدعامات ولا كذلك يلزم استواؤها لو فرضنا زوال صورة
عنها وعدم مقارنة اخرى بها قال ___ والاجسام الى انواع اقول الحكماء
بعد بيان تركب الجسم من الهيولى والصورة الجسمية قالوا باثبات صور اخرى
للاجسام تصير بها الاجسام انواعا ولذلك سموها بالصور النوعية مستدلا
اولا بان الاجسام مختلفة بحسب اللوازم والعوارض فان بعضها قابل للتشكل
بالتشكل محللة اما بطريق السهولة كالاجسام الرطبة او بطريق العسر كالاجسام
اليابسة وبعضها لا كالاجسام الصلبة الفلكية فلا بد لها لذلك من علة وليست
الجسمية لاشتراكها وعدم اشتراك اللوازم ولا الهيولى ايضا لانها قابلة فلو كانت
فاعلة يلزم كون الشيء قابلا وفاعلا معا هذا خلف ولا المفارق لان نسبته
الى الجميع على السواء فيلزم التحكم ولا يجوز ان يكون عرضا والا ننقل الكلام اليه ويلزم
التسلسل فلا بد ان يكون صورة مقومة للجسم وهي التي نسميها الصورة النوعية
والجواب عنه وجوه الاول انا لا نم امتناع كون الشيء قابلا وفاعلا معا وقد ابطلنا
دليلكم على ذلك الثاني عين ما سمعت في جواب برهان التلازم الثالث وهو

ما ذكره الاستاد المحقق في المواقف ان الحكماء لما جوزوا تعاقب الصور الغير
المتناهية على الهيولى فلم لا يجوز تعاقب الاعراض الغير المتناهية وتارة
بان الماء يعود الى البرد بعد التسخن فلا بد للعود من مبدا باق في الماء مع
استحالته في الكيفية وهو المراد بالصورة النوعية والجواب ان الدليل غير
دال على كون ذلك المبدا مقوما فلا تكون صورة لانهم لا يعنون بالصورة الا
الجوهر المقوم وتنقض ان يقال تكون ما هو مبدا للاعراض الكمية والكيفية والوضعية
في الاجسام مقوما لها في غاية الاشكال وما ذكره خواجه في شرح الاشارات
في اثبات الصورة النوعية بقوله وبحث ان تكون صورا لا اعراضا لان الجسم
يمتنع ان يحصل من غير ان يكون موصوفا باحد هذه الامور غير تام لان الجسم
عند المحققين من المتكلمين ماهية واحدة اعم من ان يكون فلكيا او عنصريا لا
اختلاف فيها الا بالاعراض مختلفة لوازمها فكيف يسلمون ان الاجسام ماهيات
مختلفة حتى يلزم ان يكون ما هو سبب لاختلافها وتحصلها يكون مقوما لها وصورا
فافهم فان هذا هو المطرح وكلام الحكماء في اثبات الصورة النوعية في غاية
الضعف ولذلك وصف الاستاد المحقق بقوله وهذا مع ضعف احد
له فروع كثيرة محقق لا تنس ثم قالوا ايضا بان لكل جسم حيزا طبيعيا اي حيزا
يقتضيه عند الخروج عنه ولا يميل عنه عند الدخول فيه بوجهين الاول ان الجسم
لو خلي وطبعه لكان في مكان ضرورة ويجب ان يكون ذلك المكان طبيعيا لان
المفروض عدم القواسر وهو المطلوب لا يقال لانم ان كل جسم لو خلي وطبعه
لكان في مكان فان المحدد عندهم لا مكان له لانا نقول لهم ان يقولوا المراد كل
جسم غير المحدد ولذلك اورد ابو علي في الاشارات هذه القضية
مهملة هكذا ولتعلم ان الجسم لو خلي وطبعه ولم يعرض له من خارج تاثير غريب



لم يكن له بد من موضع معين نظرا الى عدم ورود النقض بالمحدد فالجواب الصحيح
ان يقال لانم ان اختصاص كل جسم اذا خلي وطبعه لطبيعته لم لا يجوز ان يكون
نسبة الاحياز كلها اليه على السواء ويكون المخصص ارادة القادر المختار الثاني
ان الحجر المرمي الى فوق يعود الى المركز فلو لم يكن لطبعه ميلا اليه لما كان كذلك
الجواب لانم ان عوده طبيعي لم لا يجوز ان يكون لميل الى الكل بواسطة الجذب
كما قال ثابت بن قرة كانه قال قولهم بان العود الى المركز طبيعي غير مستقيم
لان العود لسبب الانجذاب الكل الجزء ولذلك لو فرضنا الامكنة خالية ووقعت
الارض في جانب منها تقف ولا تنتقل الى غيره من الجوانب بل لو توهمنا ليس
الارض كلها قد ارتفعت الى الشمس ثم اطلق عن الموضع الذي هي الآن فيه
حجر لكان ذلك الحجر يرتفع اليها طالبا للكل فلو كان ميلها الى المركز طبيعيا
لما كان كذلك ويجب ان نعلم انه لا يكون لجسم واحد حيزان طبيعيان لانه لو كان
كذلك فعلى تقدير الدخول في احدهما اما ان يكون طالبا للآخر اولا لا يجوز الاول
والا يلزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع ولا الثاني والا لم يكن ما فرضناه
طبيعيا كذلك وعلى تقدير الخروج عنهما اما ان يكون طالبا لكل منهما وهو مع
ضرورة امتناع اجتماع الميلين المختلفين الطبيعيين في حال واحد
الى جهتين مختلفتين اولا لشيء منهما وهو ايضا مخالف للغرض او طالبا لاحدهما
دون الآخر فلا يكون ذلك الآخر طبيعيا وبالجملة يلزم اما اجتماع الميلين
الطبيعيين في حال واحد في جسم واحد الى جهتين مختلفتين او كون المطلوب
بالطبع مهروبا بالطبع او خلاف المفروض والكل باطل وكذا التعدد في
الحيز الطبيعي قوله وللمركب اشارة الى بعض احكام المركب وهو في ان
لكل جسم حيزا طبيعيا بقي ان يقال المركب اما ان يكون واحدي بسائطه

عليها اولا فعلى الاول يكون مكانه لا محالة موضع الغالب وعلى الثاني ما يتفق
فيه تركيبه والا يلزم التحكم وفيه نظر لان من شان المكان الطبيعي الميل اليه
عند الخروج وعدم الميل عنه على تقدير الدخول كما عرفت في تعريفه والمكان
الذي يتفق فيه تركيب ما لا غالب فيه من البسائط لا يميل اليه المركب على
تقدير الاخراج لامتناع التحكم قال ومنه بسيط الى اخره اقول الاجسام
اما بسائط او مركبات لانها اما ان يكون مركبة من الاجسام المختلفة الطبايع
كالاعضاء الالية او لا كالماء مثلا فالاول المركبات والثاني البسائط اما
المركبات فسيجيء البحث عنها واما البسائط فشكلها الطبيعي الكرة لان غيرها
من المضلعات مشتمل على الكثرة من الاضلاع والزوايا والنقط فلو اقتضاه
البسيط يلزم التعدد في مقتضى الطبيعة البسيطة هذا خلف على اصلهم
ولا يقض ان ينتقض ذلك بالمثمنات المختلفة بالرقة والثخانة مع بساطة
طبايعها وبالكراة المحيط بعضها ببعض فان لها محدبا ومقعرا مع
البساطة في طبايعها وبالنوع المصور فانها هي مبدا صور اعضاء الحيوانات
مع انها بسيطة اذا عرفت ذلك فنقول الجسم البسيط ينقسم الى فلكي وعنصري
لانه اما ان يكون متحركا بالحركة الارادية اولا فالاول الفلكي والثاني العنصري
فالفلكي الافلاك والكواكب لانه ان كان نيرا فهو الكوكب والا فهو الفلك و
العنصري العناصر الاربعة كما سيجيء ولهم في الافلاك مباحث الاول انهم قالوا
بان الافلاك الثابتة بالرصد تسعة فلك الافلاك وهو المسمى بالفلك الاطلس
لانه غير مكوكب وبالعرش المجيد في لسان الشرع وتحته فلك الثوابت ثم فلك
زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد
ثم فلك القمر وهو سماء الدنيا دلت عليها الحركات المختلفة فانه لا بد لها

من



من محال متعددة بناء على اصلهم ودل على ترتيبها الحجب فما هو اسفل يحجب ما هو اعلى
وادعى ابو علي انه راى الزهرة في وجه الشمس كالشامة وكذلك الاستاد المحقق
في المواقف هذه هي الافلاك الكلية ولكل منها من السبع عدة افلاك يتركب
منها فلكه الكلي وسنعلمها على التفصيل في قسم الهيئة ان شاء الله تعالى والحق
ان الرصد لما دل على هذه التسعة فلا نعرف اثباتها والزوايد كما لم يعلم ثبوته لم
يعلم انتفاؤه ولذلك لم يظهر لابي علي ان كرة الثوابت كرة واحدة او كرات مطوية
بعضها على بعض وهذا الاحتمال واقع لان على ان كرة الثوابت واحدة ليس
الا تشابه الحركات وهو غير مفيد لجواز اشتراك الامور المختلفة في لازم واحد
وفي هذا المقام سؤالات وجوابات تركناها حذرا عن التطويل اللازم عن
التفصيل قال والمحيط الى اخره اقول هذا هو الثاني وهو في اثبات
محدد الجهات وهو موقوف على تمهيد مقدمة وهي ان الجهة طرف الامتداد
فيكون ستة لان الامتدادات ثلثة طول وعرض وعمق ولكل امتداد
طرفان فيحصل لنا ست جهات حاصلا من ضرب الاثنين في ثلثة وهي مشهورة
والحسي منها اثنان الفوق والتحت لتبدل البواقي بالعرض فان المتوجه
الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله
وعند الانقلاب يصير الامر بالعكس بخلاف الفوق والتحت فانهما لا
يتبدلان عند الانتكاس لان المراد بالفوق ما يلي السماء وبالتحت ما يلي
الارض وعند الانتكاس لا تبدل فيهما ضرورة فلا جرم اختص نظرهم
بالبحث عن الفوق والتحت وموجودة لانها منتهى الاشارة وهو الذي
ينتهي به الاشارة التي يبتدى من المشير والجهة كذلك لانها طرف الامتداد
كما عرفت واطراف الامتدادات نهايات الاشارات ومقصد المتحرك للحصول

فيه فان المتحرك انما يقصد جهة يحصل فيها والعدم المحض لا يكون كذلك بالضرورة
قيد مقصد المتحرك بالحصول فيه لان مقصد المتحرك بالتحصيل انما يكون معدوما
كالحركة من السواد الى البياض وذو وضع اى مشار اليها بالاشارة الحسية لانه
لمفارقة لامتناع كون المفارق مقصدا للمتحرك بالحصول فيه ضرورة وليست منقسمة
لانها لو انقسمت فالمتحرك الواصل الى جزئه الاقرب لا يخ من ان يقف او يتحرك لا يجوز
الاول والا لم يكن ما فرضناه جزء الجهة جزءها بل عينها ولا الثاني ايضا لانه لو كان
متحركا فاما ان يكون حركتها عن الجهة او الى الجهة فعلى الاول يلزم كون ما فرضنا جزء
الجهة عينها وعلى الثاني يلزم ان لا يكون ما فرضناه جزء الجهة مع ما بعده جهة وقد
فرضنا كذلك وبالجملة انقسامها مستلزم لخلاف الفرض وليست بجسم لانقسام الجسم
فتكون الجهة امرا موجودا جسمانيا اذا تمهد ذلك فنقول كل جسمانى اى لعدم
استقلاله بنفسه يجب ان يكون متحددا لمحدد فلا بد للجهة من محدد ومعين يتحدد
وتتعين بسببه الفوق والتحت ولا يجوز ان يكون ذلك خلاء لامتناعه ولا
ملاء متشابها لامتناع ان يكون بعض من اجزاء المتشابه مطلوبا بالطبع
ومهروبا والجهات كذلك فيكون ملاء غير متشابه ويجب ان يكون ذلك الملاء الغير
المتشابه كرويا لان الجهات الحقيقية فوق وتحت كما عرفت من المقدمة فيكون
احدهما في غاية القرب والاخرى في غاية البعد والمضلعات انما يتحدد
بها غاية القرب دون غاية البعد لان المراد بغاية البعد ما لا يمكن تصور
نقطة اخرى ابعد منها وذلك غير متصور في المضلعات لتفاوت الاضلاع
والجوانب فيها بخلاف الكرة فان مركزها غاية البعد لان كل نقطة نفرضها غيرها
يكون اقرب من المحيط منها ويجب ان يكون واحدا لانه لو كان متعددا فاما ان
يكونا متباينين او يكون احدهما محيطا بالاخر وكل من القسمين محال

بدل الجهة

كرويا





فكذا البعد في المحدد اما الاول فلانهما اذا كانا متباينين يكون احدهما واقعا
في الآخر في جهة فلا يكون الجهة متحددة بهما بل بغيرهما لان الجسم الواقع في جهة
يكون مع تلك الجهة او متاخرا عنها ضرورة فيكون الجهتان الواقعتان
معا فيهما قبلهما ومتقدما عليهما لا متحددا بهما واما الثاني فلان المحيط كاف في
ان يتحدد بمحيطه الفوق وبمركزه الذي هو غاية البعد التحت فيكون المحاط
حشوا لا يكون له دخل في التحديد فيكون جسما كرويا واحدا لكن لا من حيث
هو واحد بل من حيث ان له محيطا يتحدد به الفوق ومركزا يتحدد به التحت
لانه من حيث هو واحد انما يتحدد به جهة واحدة كما عرفت من اصلهم فقد
ثبت وجود كرة محيطة بالاجسام كلها محددة لجهاتها وهو المطلوب قال
بسيط اى الجرم الموصوف لما فرغ من اثبات المحدد شرع في احكامه
وهي وجوه الاول انه بسيط لانه لو كان مركبا لجاز انحلاله اى انفصال اجزائه
الى احيازها الطبيعية وذلك انما يكون بالحركة المستقيمة وهي عليه محال لان
المتحرك بالحركة المستقيمة يكون قاصدا الى جهة فلا يكون الجهات متحددة بها
بل بها وقبلها الثاني انه شفاف لانه لو كان ملونا لكان مرئيا وليس كذلك
وكذا غيره من الافلاك لعدم حجبها ما وراءها من الابصار الثالث انه ليس
بحار ولا بارد لان طبايع الافلاك لو اقتضت السخونة او البرودة مع انها
في اجرام بسيطة خالية عن العوايق وجب ان يحصل في الافلاك كمال السخونة
او البرودة المستلزم لاستيلاء البرد او الحر على عالم العناصر فيلزم ما يلزم
الرابع انه ليس بثقيل ولا خفيف لانهما يقتضيان ميل الصاعد والهابط
الموجبين للحركة المستقيمة وقد عرفت استحالتها على المحدد الخامس
انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة سهولة التشكل واليبوسة عسره وكل

وكل منها بالحركة المستقيمة وهي عليه محال السادس انه لا يقبل الكون والفساد
اي يمتنع ان يقبل مادة الفلك صورة ويخلع اخرى لان المادة الفلكية لا تبقى بصورة
اخرى غير الاولى يمتنع ان تكون طالبة لمكان غير الذي عند المقارنة بالصورة الاولى
الفاسدة والا يلزم ان يكون لجسمين حيز واحد طبيعي وانه محال
لان الاجسام تختلف بحسب الصورة النوعية التي هي مقتضية للمكان والحيز
كما عرفت فيجب اختلافها حيزا ومكانا لاستلزام الاختلاف في المقتضي الاختلاف
في المقتضى فيكون طالبة لحيز آخر غيره وذلك انما يكون بالحركة المستقيمة
المستحيلة على المحدد كما عرفت غير مرة ولا يخفى عليك اختصاص هذه الدلالات
الثلث بالمحدد ودعويهم عامة ولقائل ان يقول لم لا يجوز اشتراك المختلفات
في لازم واحد والتداخل غير لازم بالباطل السابع انه لا يقبل الحركة الكمية
لانها ممتنعة على محدب المحدد اعم من ان يكون بالازدياد لعدم
المكان ثمة او بالانتقاص لامتناع الخلاء فكذا على مقعره لاشتراكهما في
الطبع وهكذا نقول في محدب ما تحت المحدد ومقعره الى ان يستوعب
الدلالة جميع الافلاك ولقائل ان يقول امتناع الحركة على محدب المحدد
ليس لذاته وطبيعته حتى يلزم منه الامتناع في مقعره بل لعارض وهو
عدم المكان ثمة فلا يلزم الاشتراك وفيه بحث لان للمعلل تغيير الدليل بان
يقول الحركة الكمية تمتنع على المقعر ايضا لامتناع التداخل والخلاء
فالجواب ما ذكره الاستاد المحقق في المواقف ان المنع على ذلك انما هو
لخلاف الخلاء وخلع جسم آخر مكانه الثامن ان فيه مبدأ ميل مستدير
لان اجزاءه متساوية فلا يكون اختصاص البعض بحيز دون آخر
اولى من العكس فاما ان لا يحصل كل جزء منه حيزه وانه محال او يحصل

الكل



الكل في الكل اما معا وانه محال او يحصل الكل في الكل اما معا وانه محال او بدلا
وذلك يقتضي كونه متحركا بالاستدارة وهو المطلوب ويلزم من ذلك امتناع
ان يكون مبدأ ميل مستقيم للتنافي بينهما وفيه نظر لجواز اجتماعهما موجبين
لحركة مركبة من المستقيمة والمستديرة كما في العجلة قوله والكل اشارة
الى ما على الاحكام من الاسولة وهو ان يقال كل واحد من الاحكام
مبني على بساطة الافلاك ولم تثبت لغير المحدد وان سلم فاما ان يتحرك الى جميع
الجهات وانه محال او الى بعضها وانه ترجيح بلا مرجح وايضا فلا بد من قطبين
ساكنين ودوائر يرسمها الاجزاء حولهما متحركة مختلفة بالسرعة والبطوء مع
استواء جميع النقاط فيه وصلاحيتها للقطبية وانه ترجيح بلا مرجح لا يمكن
اسناده الى الموجب بالذات لانه لا يخصص الا بمرجح مع ان الاسناد الى
القادر المختار واذا وجب الرجوع بالآخرة الى القادر المختار فليعترفوا به
اولا فانه يخفف عنهم كثيرا من المؤونات هكذا ذكره الاستاد المحقق في المواقف
قال والاربعة اي العناصر الاربعة قابلة للكون والفساد
وهو ان يخلع الهيولى صورة وتلبس اخرى وهو على قسمين الاول انقلاب من
غير واسطة وهو اربع انقلابات انقلاب الارض ماء كما يفعله اصحاب الاكسير
فانهم يجعلون الاحجار مياها سيالة بالحيل والعكس كما في المواضع التي ينعقد
فيها المياه احجارا بعد خروجها عن منابعها كعين سيتكوم التي حكاه الاستاد
المحقق في المواقف وعين ارتقند التي شاهدتها وانقلاب الماء هواء كما
عند التبخير والعكس كما تشاهد على سطوح الكوز الذي لا مسام له الموضوع
في الجمد بحيث لا يلاقيه فان الرشحات التي هي على سطوح الاجزاء الهوائية
التي صارت بسبب استيلاء البرد عليها ماء لان الجمد غير ملاق للكوز ولا مسام

لهب يعال خرجت الرشحات من الكوز بطريق الترشح وانقلاب الهواء ماء اذا الشعل
الى ثم تنفع وتضمحل في الجو فانها لو بقيت على المائية لتحركت الى مكانها الطبيعي على
خط مستقيم على زاوية قائمة لانه اقرب الطرق فاحرقت ما يحاذيها وليس كذلك
بالمشاهدة والعكس كما في كير الحدادين فانه اذا شدد ميساقه ويلج عليه بالنفخ
يصير هواؤه نارا كما نشاهد من تزاول ذلك والثاني انقلاب بواسطة كالانقلاب
الارض هواء مثلا فانه لا يكون الا بعد انقلابها ماء اولا ثم هواء ثانيا وهو ظاهر مما
علمت من اقسام الانقلاب بغير واسطة فاعلم من ذلك ان هيولى العناصر هيولى
واحدة مشتركة بينها تلابس صورة عنصر تارة واخرى اخرى مستعدة لان يفيض
عليها الصور والكيفيات المختلفة بحسب ما يقع من الاوضاع مع الفلك فكلما
كانت اقرب الى الفلك كانت اسخن والطف فيكون مستعدة للصورة النارية
وكلما كانت ابعد كانت ابرد واغلظ فيكون مستعدة للصورة الارضية وعلى
هذا القياس ولا يخفى عليك ان هذا كله مبني على اثبات وفيه ما فيه كما سمعت قوله
وهذه هي الاركان اشارة الى ما استدل الحكماء على تركيب المركبات من هذه
العناصر الاربع وفيه طريقان طريق التحليل وطريق التركيب ولم يذكره
الكتاب فنذكره بيان الاول انا اذا وضعنا المركب في القرع والانبيق
ينفصل فيه ارض وماء ولا بد لهما من هواء يوجب تخلخل المركبات وتلطيفها
لو كان هذين العنصرين وثقالتها فلا بد من هواء وكل منها اجود متضادان
مايل الى احيازها الطبيعية فلا بد مما يمنعها ويطبخها ليحصل التأثير والتأثر
ويحصل الكيفية المزاجية التي هي سبب لحدوث الصور النوعية التي هي جامعة
لها وليس ذلك الا الحرارة فلا بد في المركب من هذه العناصر وهو المطلوب
هذا ما قالوه وهو بالحقيقة قولهم الحرارة كيفية من شانها جمع المتجانسات

ويعرف



[illegible]

ويعرف المحللات واعلم ان للعناصر سبع طبقات ثلث للارض الاولى الارضية
المحضة ۲ المختلطة بالماء ۳ الثالثة الطينية البخارية وثلث للهواء الاولى الطبقة
البخارية وهي الهواء المختلط بالماء الثانية الطبقة الزمهريرية وهي الطبقة
الباردة بسبب الابخرة المتصاعدة اليها الثالثة طبقة الهواء المختلط
بالنار وواحد للنار قال والمركبات الى آخره اقول بعد الفراغ
من الاجسام البسيطة شرع في المركبات وهي على قسمين الاول ما له مزاج
وهو اكثر والثاني ما ليس له مزاج وسيجيء البحث عنه وكل ما له مزاج لا يمكن
البحث عنه الا بعد معرفة المزاج فلذلك عرف المزاج اولا وما قال وهو
كيفية الى آخره واعلم ان تحصيل تعريف المزاج يستدعي اربع مقدمات الاول
بيان تفاعل الكيفيات وهو ان يقال يجب ان يكون مبدأ الفعل غير مبدأ الانفعال
عند امتزاج العناصر بعضها ببعض لان المبدأ لو كان واحدا فاما ان يكون وقوع
الفعل والانفعال بينها معا او على طريق الترتيب وكل من القسمين باطل
فلا الاتحاد في المبدأ اما الاول فللزوم كون الشيء الواحد غالبا ومغلوبا
معا هذا خلف واما الثاني فلصيرورة المغلوب غالبا والغالب مغلوبا
فيجب ان يكون مبدأ الفعل الصورة ومبدأ الانفعال المادة لشيوع المشتهر
للاجسام فاعلة بصورها منفعلة بموادها ولذلك اسند الفعل الى
الصورة بقوله وتكسر صورة كل كيفية الآخر الثاني بيان اعتبار التصغير في
الاركان وهو انهم اقاموا الدليل على ان القوى الجسمانية انما تفعل بمشاركة
موضوعاتها اي انما تفعل فيما يماس موضوعاتها واذا كان كذلك فمتى كانت
المماسة اكثر كان الفعل والانفعال اقوى واتم وتماس الاجسام انما هو
بالسطوح فاعتبر التصغير بقوله متصغرة الاجزاء اشارة الى ذكر الثالث

بان معنى الكيفية وقد عرفتها الرابع ان عند امتزاج العناصر يجب بقاء صورها
النوعية والا لم يكن امتزاج بل كون وفساد اذا عرفت ذلك فنقول العناصر الاربع
اذا تصغرت اجزاؤها وتماست يقع بينها الفعل والانفعال والكسر والانكسار
بحيث يكسر صورة كل كيفية الآخر لاشتمال العناصر على كيفيات متضادة فعلية اي
التي تستعد بسببها محالها لان يفعل كالحرارة والبرودة وانفعالية وهي التي
تستعد بسببها محالها لان ينفعل وهي الرطوبة واليبوسة فتحدث للمجموع المركب
من هذه العناصر الاربع كيفية متشابهة اي غير مايلة الى واحدة من الكيفيات
الفعلية والانفعالية وهي المراد بالمزاج وللقايل ان يقول هذا منقوض
بالماء الحار فانه اذا خلط بالماء البارد يكسر برده ومن المحال ان يكون للماء
صورة توجب الحرارة وفيه بحث قوله كيفية متشابهة سائر الكيفيات ومتشابهة
يخرج المايل الى واحدة من الكيفيات ويحدث الى آخره بيان للواقع ليس للاحتراز
قوله وهي غير الصورة اشارة الى التغاير بين المزاج والصورة النوعية بان المزاج
كيفية لما علمت وقابلة للشدة والضعف بخلاف الصور فان كون الشي مائيا لا يكون
اشد واقوى من كون آخر كذلك فلذلك لا يقال مائية هذا اشد من مائية ذلك
بخلاف الكيفيات فانها قابلة لهما ولذلك يقال هذا اشد كيفية من ذاك فيحصل التغاير
بين المزاج والصور وهو المطلوب على ان الصور جواهر والمزاج عرض قوله
ومنه معتدل اشارة الى تقسيم المزاج وهو ينقسم بالقسمة الاولى الى المعتدل
وغيره لانه اما ان يكون على الحد الوسط من الكيفيات من غير الميل الى احدها
او لا يكون كذلك فالاول المعتدل والثاني غيره والمعتدل الحقيقي اي الذي لا غالب
فيه من العناصر مستحيل الوجود لانه لو كان موجودا فاما ان يميل الى مكان واحد
من العناصر او لا فان مال فذلك العنصر هو الغالب فيلزم خلاف الفرض وان لم يمل



كان كل واحد من العناصر التي فيه مانعا من ميله الى حيز الآخر فيلزم عدم ثبات الممتزج
وعدم سكونه في موضع طبعا هذا خلف قوله وبعبارة النوع اشارة الى اقسام المعتدل
وهي ثمانية لان الاعتدال اما نوعي او صنفي او شخصي او عضوي وكل منها يعتبر
بالنسبة الى الداخل والخارج فيحصل ثمانية اقسام من ضرب اثنين في اربعة وتفصيله
يستدعي مقدمة وهي ان يقال ان الاشخاص الانسانية ليست مما لا تفاوت في امزجتهم
لانا نعلم وقوع الاختلاف بين مزاج زيد وعمرو مثلا بالحرارة والبرودة و
الرطوبة واليبوسة وليس هذا التفاوت واقعا على اي وجه يتفق لان
للنوع الانساني طرفي افراط وتفريط لو تجاوز عنه لبطل فانه لو فرض زيادة
الحرارة مثلا حدا لو تجاوز عنه لما كان انسانا بل فرسا او حيوانا آخر يكون
احر منه وكذلك في نقصانها فيجب ان يكون الاشخاص مترددة بين ذينك
الحدين غير متجاوزة عنهما والا لم يكن انسانا اذا مهدنا ذلك فنقول لما كان
للنوع الانساني مزاجا خاصا اصلح له وانسب به لا يمكن بقاؤه دونه كذلك يمكن ان
يكون لكل شخص من اشخاصه اعتدال خاص اصلح له وانسب به وهكذا الصنف
والعضو والا لا يمكن وجود شي من الاصناف والاشخاص والاعضاء فيحصل
لنا اربعة اقسام من الاعتدال نوعي وصنفي وشخصي وعضوي ويمكن اعتبار
كل منها الى الداخل تارة والى الخارج اخرى فيحصل ثمانية اقسام الاول الاعتدال
النوعي بالقياس الى الخارج عنه كاعتدال نوع الانسان بالقياس الى
غيره من الحيوانات وهو الاعتدال الذي لا يمكن بقاء النوع دونه الثاني الاعتدال
النوعي بالقياس الى الداخل فيه كاعتدال اعدل شخص من اشخاص الاقرب الى
الاعتدال النوعي من ساير الاشخاص وهو الاعتدال الذي يمكن بقاء النوع دونه
لكن لا يكون على افضل الاحوال واصلحها الثالث الاعتدال الصنفي بالقياس الى

الخارج وهو اعتداله بالقياس الى غيره من الاصناف الاخر وهو الاعتدال
الذى لا يمكن تباء الصنف دونه الرابع الاعتدال الصنفى بالقياس الى الداخل
فيه وهو الاعتدال الحاصل لاعدل شخص من اشخاص الصنف القريب الى الاعتدال
النوعى يمكن تباء الصنف دونه لكن يكون متغيرا عن الحالة الطبيعية السادس
الاعتدال الشخصى والعضوى كل منهما بالقياس الى الداخل والخارج فيصير الكل
ثمانية وهو ظاهر غنى عن التفصيل اذا تاملت فى الاقسام المذكورة واعدل
الانواع كلها النوع الانسانى لان النفس الناطقة هى متعلقة ببدن الانسان
اكمل النفوس كلها لان جميع ما يصدر عن النفوس من الاثار يصدر عن النفس
الناطقة مع زايد وهو النطق واعدل اصناف الانسانى سكان خط الاستواء
عند الى على واكثر من الاطباء لان الليل والنهار بواسطة موازاة خط الاستواء
المعدل وعدم ميلها عنه متساويان فيه فيتعادل حر النهار ببرد الليل وكذا برد
الليل بحر النهار فيكون جميع ايام سكانه معتدلة غير مايلة الى حر او برد بخلاف
الاماكن المايلة فانه بعضها احر وبعضها ابرد لاختلاف لياليهم ونهارهم و
الاقليم الرابع عند الامام والمسيحى لتوفر العادات وكثرة التوالد والتناسل
ولجودة سكانه خلقا وخلقا والوانا فعليك بالقولين قوله مع ان بعض الاوضاع
اشارة الى ان اعتدال سكان خط الاستواء ليس بكلى بل يمكن خروجه عن
الاعتدال بواحد من الاسباب المغيرة للهواء وهو اما ارتفاع البلد فانه
يقلل هبوب الرياح فيها برد او انخفاضه فانه يوجب الحرارة لعدم هبوب
الرياح فى المواضع الغائرة او الجبال فانها تؤثر فى الهواء على وجهين
احدهما بالنسبة الى الشعاع بان يرد شعاع الشمس على البلد فيصير اسخن
مما لم يكن مما لم يكن بجنبه الجبال والاخر بالنسبة الى الرياح بان يمنع من هبوب الرياح





الجنوبية بكونها على طرف الجنوب من البلد فيصير ابرد مما لم يكن كذلك ولذلك قال
وشبه الجبل لا والجبل او البحر فانها توجب زيادة ترطيب فى الهواء بسبب
الابخرة الكثيرة المرطبة للهواء او التربة فان كل ارض تكون سبخة تكون
اسخن من التى تكون صخرية لان السبخة لكونها متخلخلة ينحصر فيها الشعاع
ويصير سببا للسخونة ولذلك يكون مياه العيون الكبريتية اسخن من
مياه العيون الحجرية والصخرية لتكاثفها لا ينحصر فيها الشعاع فيبقى الهواء
الملاصق لها على الهوائية الصرفة فيكون ابرد او الرياح فان الشمالية لمرورها
على الاراضى الباردة كثيرة الثلج تبرد والجنوبية لمرورها على الاراضى الحارة
تسخن او غيرها فعلم من ذلك ان بكل واحد من هذه الامور قد يوجب تغير الاعتدال
فى سكان خط الاستواء ايضا واقسام غير الاعتدال الذى يسميه الاطباء
سوء المزاج ستة عشر لان الخروج عن الاعتدال اما ان يكون فى
كيفية واحدة وهو اربعة اقسام الاول الميل الى الحرارة والثانى الى البرودة
والثالث الى الرطوبة والرابع الى اليبوسة او فى كيفيتين وهو ايضا اربعة الاول
الى الحرارة والرطوبة والثانى اليها والى اليبوسة والثالث الى البرودة والرطوبة
والرابع اليها والى اليبوسة وكل من هذه الثمانية اما ان يكون ماديا وهو ان
يكون سبب الخروج عن الاعتدال خلط واردا فى البدن تكيف بكيفيته رديه
فتكيف البدن بها واما ان يكون ساذجا وهو ان لا يكون كذلك بل يكون بسببه
اسبابا خارجة كملاقاة حار او بارد وغيرها فيصير المجموع ستة عشر قسما
حاصلا من ضرب الاثنين فى الثمانية والخروج عن الاعتدال فى تلك كيفيات
لا يخفى على العاقل استحالته قال وهى باصلاحها تعدل الى الام احوال
المزاج باختلاف اقسامها من المعتدل وغيره بعد المواد لان بعض عليها

الصور قسمان ما لا نفس له وما له نفس فالثاني سيجي من بعد والاول المعادن
وهي على قسمين منطرقة وغير منطرقة فالمنطرقة هي الاجساد السبع المتكونة
من اختلاط الزيبق والكبريت المتكونين من الابخرة والادخنة وتختلف
باختلافهما فان كان الزيبق والكبريت صافيين وتم الطبخ فان كان الكبريت
ابيض فالحاصل الفضة وان كان احمر وفيه قوة صباغة فهو الذهب وان
عقده البرد قبل تمام الطبخ فهو الخارصيني فكانه ذهب فج وينفع لصاحب
اللقوة النظر فيه بالخاصية هكذا سمعت من الاستاد المحقق واذا كان
الكبريت رديا محرقا فهو النحاس وان كانا غير جيدي المخالطة فالرصاص
وان كانا رديين فان قوي التركيب والالتيام بينهما فهو الحديد والا فهو الاسرب
هذا ما قالوه بحسب الحدس والتخمين والحق احالة امثال ذلك الى ارادة
القادر المختار وغير المنطرقة قسمان الاول ما يكون عدم انطراقه للينه والثاني
ما لا يكون كذلك فالاول كالزيبق والثاني اما قابل للانحلال كالاملاح والزاجات
او لا كالطلق والنوشادر هذا هو اقسام المعادن قال ومنها النفس
الى آخره اقول لما فرغ من المركبات التي ليس لها نفس شرع فيما له نفس
وهي كمال اول لجسم طبيعي اي من حيث يتغذى وينمو المراد بالكمال ما يكون
حصوله اولى من لا حصوله وبالاول ما يصير الكامل بسببه نوعا والجسم
الطبيعي قد عرفته فالكمال جنس يتناول سائر الكمالات والاول يخرج الكمالات
الثانية التي ليست منوعة كالعلم والقدرة وغيرهما والطبيعي احتراز عن كمالات
الغير الاجسام الطبيعية كالكمالات المفارقات ومنهم من رفع الطبيعي
صفة للكمال للاحتراز عن الكمالات الصناعية كالتشكلات السريرية والحيثية
تخرج النفس الحيوانية والانسانية اذ ليس تعلقها ببدن الحيوان والانسان

من



من هذه الحيثية بل من حيثية الحس والحركة والنطق ولو اردنا تخصيص
التعريف بالحيوانية نجعل حيثية الحس والحركة زائدا على التعريف المذكور ونقول
من حيث يحس ويتحرك بالارادة وبالانسانية نجعل حيثية استنباط الكليات
بالراي زائدا عليه ونقول من حيث يستنبط الكليات بالراي والعقل ولو
اردنا تعريفا شاملا للنفوس الثلث نقول النفس كمال اول لجسم طبيعي
آلي من حيث يتغذى وينمو ويحس ويتحرك بالارادة ويستنبط الكليات
بالراي اذا تمهد هذا فنقول لكل من النفوس الثلث قوى فالقوى النباتية
التي هي مشتركة بين الحيوانية والنباتية قسمان خادمة ومخدومة لان فعلها اما
ان يكون مقصودا في نفسه كالنامية مثلا او لا يكون كذلك فالاولى المخدومة
والثانية الخادمة فالمخدومة الاحتياج اليها اما لبقاء الشخص او لبقاء
النوع فالاول قسمان الغاذية وهي التي تشبه الغذاء بالمغتذي اي
تغير الغذاء في كيفيته بحيث يصير مشابها للمغتذي لونا وقواما ومزاجا
وهذا احتراز عن بدن المبروص فان التشبيه فيه ليس كذلك لان الغذاء
بواسطة التعفن في بدنه يفسد ويتغير بحيث لا يصلح لان يصير مشابها للمغتذي
في اللون والمزاج وفعل الغاذية متناهية لضرورة الموت ولما علمت
سابقا من ان القوى الجسمانية افاعيلها متناهية والثانية وهي التي تزيد
في الاقطار اي الاقطار الثلث الطول والعرض والعمق بتناسب
طبيعي الى غاية فقوله في الاقطار احتراز عن الزيادات الصناعية
فان الصائغ لو اخذ شمعة وزاد في طوله وعرضه نقص من عمقه ضرورة وكذا
العكس قوله بتناسب طبيعي احتراز عن الورم والى غاية احتراز عن السمن
فانه يتحقق عند انتهاء النشو ايضا بخلاف فعل النامية فانها ينتهي عند الوقوف

وذلك لان البدن متكون من الدم والمني فهو في الاول ارطب ثم يجف يسيرا
يسيرا ويصير صلبا يابسا فيتقاصر الناحية من النمو والثانية ايضا قسمان
المولدة وهي التي تفصل الغذاء مادة المثل اي هي قوة تفصل جزء الغذاء
بعد الهضم الاخير ليصير مادة لشخص آخر من نوعه قوله قوة كالجنس شامل
لها ولغيرها وتفصل الغذاء احتراز عما عداها من القوى ومادة المثل تنبيه
على غاية فعلها والمصورة وهي التي تفيدها في الرحم المصورة اي هي قوة مخلوقة
في الرحم تفيد صور الاعضاء من تشكيلاتها وتخطيطاتها وتجويفاتها
الى غير ذلك هذه هي المخادم ولها المخادم فاربع ايضا الاول الجاذبة
وهي التي تجذب ما يصلح لان يصير جزءا للمغتذي والدال على وجودها
وجهان الاول ان الغذاء يتحرك من الفم الى المعدة بحركة ليست بطبيعية
والا امتنعت الى جهة العلو والثاني باطل لان المتنكس يزدرد ازدرادا
تاما ولا ارادية لان الغذاء لا ارادة له والمغتذي قد يستلب غذاءه من
فمه الى معدته عند شوق المعدة الى الغذاء من غير ارادته واختياره
واليه اشار بقوله وبلا اختيار فتعين ان يكون بالقسر ويجذب الجاذبة
وهو المطلوب الثاني ان الانسان اذا اكل غذاء واكل بعده
طعاما حلوا واستعمل القيء يجد الطعام الحلو في آخر القيء وليس هذا
الا بان جاذبة المعدة جذبت الطعام الحلو لميلان المعدة الى الحلو الى
قعر المعدة هذان الوجهان يدلان على وجود الجاذبة في المعدة اما الدال
على وجودها في كل واحد من الاعضاء فبان يقال لو لم يكن في كل واحد
من الاعضاء قوة جاذبة لما يناسب ذلك العضو من الغذاء لما اختص
كل واحد من الاعضاء بغذاء خاص مناسب له وعلى وجودها في الرحم

فبان



فبان الرحم الذي سماه قوم من الحكماء حيوانا مشتاقا الى المني اذا كانت قريبة
العهد بانقطاع الطمث عنها وكانت خالية عن الفضول اشتد شوقها
الى المني حتى ان الانسان وقت الجماع يجد انه كأن قد جذب الاحليل الى
الداخل جذب المحجمة الدم الثانية الهاضمة وهي التي تعد الغذاء للجزئية
اي هي قوة تعد الغذاء للتصرف فيه بترقيق الغليظ وتلطيفه بحسب يصلح
لان يصير جزءا للمغتذي فيتصرف الغاذية وتصيره جزءا له بالفعل ومراتب
الهضم اربع الاولى هضم معدي وهو ان يتغير الغذاء الى جسم ثخين شبيه
بماء الكشك يسمى باليونانية كيلوسا وابتداء هذه المرتبة من الفم لان سطحه
متصل بسطح المعدة ولذلك يفعل الحنطة الممضوغة في انضاج الدماميل
ما لا يفعل المطبوخة في الماء وذلك بواسطة اكتساب الحنطة الممضوغة
عند المضغ من انطباخ بالهاضمة حرارة ليست هي في المطبوخة وغايتها
في المعدة الثانية كبدي وهو تكون الاخلاط الاربع التي هي الدم والصفراء
والبلغم والسوداء من الغذاء والحصر استقرائي فانهم لما وجدوا الخارج
من المفصود تارة خلطا صافيا غير مختلط بشيء واخرى مختلطا بشيء راسب
كالعكر وتارة مختلطا بشيء طاف كالرغوة واخرى مختلطا بشيء كبياض البيض
سموا الاول دما والثاني سوداء والثالث صفراء والرابع البلغم بلغما ويمكن الضبط
بان يقال الخلط لا يخلو من ان يكمل نضجه او يتقاصر فالثاني البلغم فانه هو الدم
القاصر النضج والاول لا يخلو من ان يكون طافيا كالرغوة او راسبا كالعكر
او لا راسبا منها بل متوسطا بين الرغوة والعكر نضجي فالاول الصفراء
والثاني السوداء والثالث الدم قوله ومنها اشارة الى تقسيم الاخلاط الاربع
وهي قسمان طبيعي وغير طبيعي لانها اما ان صالحة لان ينفع البدن ويصير بدلا

يكون م

لما يتحلل منه اولا فالاول الطبيعي والثاني غير وصيرورة الطبيعي
غير اما ان يكون لسوء مزاج له في نفسه فيصير اسخن مما ينبغي او ابرد او
او لمخالطة ما يحيله غير طبيعي اعم من ان يكون مماثلا او مخالفا وفيه ابحاث
كثيرة من اراد الاطلاع عليها فعليه بمطالعة الكتب الطبية الثالثة عروقي
فان الاخلاط الاربعة الكائنة في الكبد تندفع الى العروق مختلطة بعضها ببعض
ويتميز فيها ما يصلح لكل عضو فيجذبه جاذبة الرابعة عضوية فان الاخلاط
التي تتميز في العروق تسلك منها الى الاعضاء وتتشبه بها التصاقا وقد تخل به
كما في الذبول ولونا وقد تخل به كما في البهق والبرص وقواما وقد تخل به كما في
الاستسقاء اللحمي هذه هي مراتب الهضم ولكل من هذه المراتب فضل
يشاهد بالتشريح فللاولى الثفل الذي يندفع بالبراز وللثانية المرتان الصفراء
والسوداء وللثالثة الرطوبة المائية المندفعة بالبول والابخرة التي تصير عرقا
وللرابعة المني ولذلك تضعف استفراغ القليل منه ما لا يضعف استفراغ
الكثير من الدم الثالثة الماسكة وهي التي تمسك ما جذبته الجاذبة ريثما تتصرف
فيه القوة التي تحتاج الى تأثيرها كالهاضمة مثلا وغيرها والدال على وجودها
انه لو اعطى انسان غذاء سائلا وسرح عقيبه يوجد معدته محتوية عليه
من جميع الجوانب فلولا ان هناك قوة اخرى تمسكه الى ان ينهضم لما مكث بل
نزل طبعا لما فرضناه سائلا الرابعة الدافعة وهي التي تدفع الفضلات
التي تحصل في الهضوم الاربعة التي عرفتها او تدفع الخلط المهيأ للعضو
اليه ليصير جزءا له بالفعل والدال على وجودها انا نجد المعدة عند
القيء تدفع ما فيها كأنها تنزع عن موضعها بحسب تحرك الاحشاء تبعا لها الى
فوق وانا نجد كل واحد من نفسه عند التبرز كأن معدته وامعاءه تنزعان





حسب الدافعة وهو المطلوب كما قال والثانية الى الحيوانية اقول
الثانية من النفوس الثلث الحيوانية وقد عرفت تعريفها فقواها اما
مدركة او فاعلة فالفاعلة سيجيء والمدركة قسمان ظاهرة وباطنة فالباطنة
سنذكرها من بعد والظاهرة خمس حواس الاولى البصر وفيه قولان الاول
ما قال الطبيعيون ان الابصار انما يكون بواسطة ارتسام صورة المرئي
في العين وتفصيله مستدع لمقدمة وهي ان الضوء على قسمين اول
وثان لانه اما ان يكون مستفادا من مقابلة الشمس كضوء الهواء المحسوس
المقابل للشمس عند الطلوع او مستفادا من الهواء الذي استفاد من
الشمس فالاول الضوء الاول والثاني الثاني والهواء قابل لان يتكيف
بهما اما بالاول فظاهر لانا نرى وقت الصباح الهواء المقابل للشمس
قبل الطلوع مضيئا وليس ذلك الا بواسطة تكيفه بضوء الشمس واما
بالثاني فلانا نجد الهواء المقابل للهواء المقابل للشمس وان لم يكن
مقابلا للشمس مضيئا لا لتقابلها فان الشمس المشرقة على هواء الدار تضيئه
وهو يضيء هواء الصحن المقابل له وهواء الصحن يضيء البيت الذي بابه
مقابل للصحن وان لم يكن مقابلا لهواء الدار وكذا الهواء قابل للتكيف
بالالوان لما نشاهد من اخضرار الجدران واحمرارها عند انعكاس الحمرة
والخضرة اليها فيكون الجسم قابلا للتكيف بالكيفيات الضوئية واللونية
وكذا العين اما بالضوء فلان الناظر الى قرص الشمس يتخيل كأنه
ينظر اليها بعد التغميض وما هو الا لارتسام ضوء الشمس فيها ولذلك
الناظر الى روضة خضراء لا يدرك اللون المخالف لها اذا اسقط النظر
عن الخضرة اليه دفعة لارتسام الخضرة اولا في العين اذا تمهد هذا فلك

مسئول المرئي اذا حصل في مقابلة العين يرتسم منه مثال وشبح بواسطة تكيف
بالاضواء والالوان لما عرفت في المقدمة من قابلية الاجسام للتكيف بكيفية
الضوء واللون في جزء من الرطوبة الجليدية التي الهواء مشف له وقابل
للتكيف بكيفية الاضواء والالوان ايضا كما عرفت وعند ذلك الارتسام يحصل
الابصار وذلك الجزء زاوية من مخروط متوهم راسه عند الباصرة وقاعدته
عند المبصر يسمى زاوية الروية ولذلك يقع التفاوت في المبصرات بحسب قربها
وبعدها من الباصرة فكلما كان ابعد يكون اصغر لان زاوية الروية صغيرة عند
طول الخطين المفروضين اللذين حصلت الزاوية منهما فيرتسم فيها صورة عظيمة
وعظيمة عند قصرهما فيرتسم فيها صورة صغيرة لا يقال شكل الشيء انما يكون مساويا
له كما قال جالينوس فلو كان الابصار بالارتسام لما كان المبصر الا القدر المرتسم في
الرطوبة الجليدية وليس كذلك لانا نبصر نصف كرة العالم ومن الممتنع ارتسامه مع
صغرها في جزء من الرطوبة الجليدية لانا نقول الممتنع ارتسام عين الكبير
في الصغير اما ارتسام شبحه ومثاله فلم قلتم بامتناعه وبالجملة ان ذلك انما يرد
على من جعل نفس ذلك الشبح وليس كذلك بل هو مبدأ الابصار والمبصر الذي
هو صاحب ذلك الشبح كحصول الهواء الحامل للصوت في مقعر الصماخ المبدأ
للسماع فتامل فانه هو الحق في القولين والى الجواب اشار بقوله ولا يمتنع
الصغير في الكبير جوله وينفذ الشفاف اشارة الى التنبيه الذي اورده في المواقف
بهذه العبارة سواء قلنا الابصار بالانطباع او بخروج الشعاع فانه ينفذ
في الجسم الشفاف مستقيما وينفذ في الشفاف الذي شفيفه مخالف لشفيف الهواء
كالماء والبلور منعطفا وينعكس عن السطح الصقيل الى ما يقابل بزاوية مساوية
لزاوية الروية ولكن الحدقة وجه سطح الماء وتب هو المرئي وه مقابل





المرئي هكذا ولهذا الوازم من روية الشجر على السط معلقا والعنبة
في الماء كالاجاصة ونحوه مما ليس الآن لبيانها فانه خروج عن الصناعة القول
الثاني ما قال الرياضيون ان الابصار انما يكون بخروج مخروط شعاعي عن
البصر وهو مخروط متوهم من خطوط مستقيمة اطرافها مجتمعة عند مركز البصر فما
انطبق عليه من المبصر اطراف هذه الخطوط ادركه البصر وما يحصل منه بين اطراف
تلك الخطوط لم يدركه وهو باطل من وجهين الاول ان الابصار لو كان بخروج شعاع
متصل بالمبصر لوجب تشوشه عند هبوب الرياح تشوش الصوت المحمول
للهواء عنده فيلزم روية غير المقابل لانتقال الشعاع به لكن التالي ضروري البطلان
فالمقدم مثله الثاني انا لو لم نبصر الا بالشعاع لوجب ان لا نرى المرئي الابعد انقضاء
زمان يتحرك المخروط الشعاعي فيه ويصل الى المبصر وليس كذلك لانا نبصر كرة
الثوابت عند فتحنا البصر دفعة بلا تدريج وتخلل زمان يتحرك فيه الشعاع مع
غاية بعدها عنا الثاني السمع وهو قوة مودعة في العصب الذي في مقعر
الصماخ وهو يدرك ما يؤدي اليه الهواء المنضغط بين القارع والمقروع كما
عرفت تفصيلا سابقا الثالث الشم وهو قوة حاصلة في زائدتي مقدم البطن
الاول من بطون الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي وكيفية ادراكه ان تكيف
بكيفية الجسم ذي الرائحة ~~الهواء~~ الى الهواء ووصلها اليه فيحصل الاحساس
وما قيل من انه انما يحصل بتحلل جزء من ذي الرائحة الى الهواء ووصلها غير مستقيم
لان المسك اليسير يعطر مدة طويلة ومواضع كثيرة من غير ان ينقص وزنه فلو كان
السبب التحلل لامتنع ذلك واستدلالهم بان التفاحة تذبل بكثرة الشم مدفوع
لان للسائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون ذلك بسبب وصول النفس اليها وكثرة
اللمس لا بالتحلل حتى يلزم ما قلتم الرابع الذوق وهو قوة منبثة في العصب

الطعم

المفروش على جرم اللسان وهو انما يدرك بتوسط الرطوبة العذبة العديمة
الطعم المخالطة للمذوق وعند تكيف تلك الرطوبة بكيفية غريبة وطعم لا يحصل الادراك
كما ينبغي كما في المريض والممرورين فانهم يدركون طعم الماء والسكر مرا ولذلك توهم
بعضهم ان الطعوم ليست في المطعوم بل في الذوق وتماس المطعوم شرط ظهورها
والجواب ان ذلك سفسطة لا تستحق الجواب الخامس اللمس وهو قوة منبثة في
جميع الاعضاء يدرك بالمماسة الملموسات كلها الا في الكليتين فانهما خاليتان
عن القوة اللامسة لانهما مجرى الفضلات الحادة المنحدرة اليهما من القلب بواسطة
ما ذاتها القلب فاقتضت الحكمة الالهية عدم احساسهما لئلا يتضررا بتلك الفضلات
ويجب ان تعلم ان هذه الحواس الخمس مختلفة بحسب الشدة والضعف بحسب غلظ الآلة
ولطافتها فكلما كانت الآلة اغلظ كان الاحساس اشد لعدم قوة الممانعة وكلما
كانت الطف كان الاحساس اضعف لقوة الممانعة فاضعفها البصر اذ آلتها النور
وهو الطف ثم السمع والتها الهواء ثم الشم والتها البخار ثم الذوق والتها الماء
ثم اللمس وآلتها الاعضاء الصلبة الارضية قال اما باطنة الى اخره اقول
لما فرغ من الحواس الظاهرة شرع في الباطنة والقوى الباطنة اما مدركة
او معينة في الادراك فالمدركة اما تدرك الصور الجزئية للمحسوسات او المعاني
الجزئية المتعلقة بالمحسوسات فالاول الحس المشترك والثاني الوهم والمعينة اما
حافظة واما متصرفة فالحافظة اما للصور وهو الخيال الذي هو خزانة الحس
المشترك او المعاني وهي الحافظة الخزانة للوهم والمتصرفة هي القوة التي تتصرف
في مدركات الحس المشترك والوهم بالتركيب والتفصيل فيصير المجموع خمسة
الاول الحس المشترك يسميه اليونانيون بنطاسيا وهو القوة التي ترتسم فيها
صور المحسوسات فبطاسيها من ثمة والدال على وجوده وجهان الاول انا نحكم بان

هذا



العين

هذا الملون هو هذا المطعوم والقاضي لا بد وان يحضر عليه وبه معا ليمكن له
الحكم فيجب فينا مما يحضر عنده صورة المحكوم عليه والمحكوم به الجزئيان وهو لا يجوز
ان يكون النفس لانها لا تدرك الجزئيات كما سيجيء ولا قوة من القوى الظاهرة
لان كلا منها انما يدرك محسوسة واحدة فيجب ان يكون قوة اخرى باطنة وهو
المراد بالحس المشترك ولقائل ان يقول لا يخلو الحال من ان يجب حضور المقضي عليه وبه
عند القاضي اولا فان كان الاول يجب ان يحضر عند القاضي بان هذا انسان صورة جزئية
وهي صورة المحكوم عليه وصورة كلية هي صورة المحكوم به معا والمدركة للصورة
الكلية هي النفس فيجب ان يكون المدركة للجزئية ايضا هي فيلزم ان يكون النفس
مدركة للجزئيات وهو مبطل مقالتكم النفس انما تدرك الكليات وان كان الثاني
بطلت المقدمة التي هي مدار حكمكم الثاني انا نرى القطرة النازلة خطا مستقيما
والشعلة المدارة بسرعة كالدائرة مع انهما ليستا في الخارج كذلك فلا بد لهما
من مدرك وليس هو النفس لما علمت ولا البصر لانه انما يدرك المقابل وليس شيء
منهما مقابلا له فلا بد فينا من قوة اخرى باطنة وهو الحس المشترك محله مقدم
البطن الاول من الدماغ النابتة منه الاعصاب الخمس الممتدة الى الحواس
الخمس كانه عين انشعب منه خمس جداول فيؤدي كل حس ما يدركه اليه
ولذلك سمي الحس المشترك الثاني الخيال وهو قوة تحفظ ما يدركه الحس
المشترك والدال عليه انا اذا شاهدنا انسانا فنعرف عند المشاهدة ثانيا
انه هو الرجل الذي شاهدناه اولا فلا بد من قوة حافظة لصورته في مدة
غيبته والا لم يمكن العرفان بعد الغيبة ضرورة وهي ليست بنفس لما علمت
ولا قوة من القوى الظاهرة وهو ظاهر ولا شيء غيرهما وهي الخيال محلها مؤخر
البطن الاول من الدماغ لانه خزانة الحس المشترك فينبغي ان يكون قريبا منه

في جميع تفاصيل الحس المشترك عند الحكماء دون الاطباء لان حكما المشاهد غير حاكم
الخيال فلا بد من اختلافهما بحسب المبدا بناء على اصلهم الذي عرفت ضعفه
الثالثة القوة الوهمية وهي قوة تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات
والدال عليها انا نجد ادراك الشاة عداوة هذا الذئب والسخلة صداقة هذه
الام فلا بد لهذا الادراك من مبدا وليس هو النفس لما علمت ولا قوة اخرى من
القوى الظاهرة والباطنة التي اثبتناها لانها مدركة للمحسوسات وهذه المعاني
غير محسوسة والواحد لا يصدر عنه اثران فلا بد من قوة اخرى باطنة وهي الوهم
محلها مقدم البطن الاخير من الدماغ الرابع الحافظة وهي قوة حافظة لما يدركه
القوة الوهمية نسبتها الى الوهم كنسبة الخيال الى الحس المشترك والكلام فيها كالكلام
في غيرها ومحلها موخر البطن الاخير من الدماغ لانها خزانة الوهم فيجب ان تكون
قريبة منه الخامس المتصرفة وهي القوة المتصرفة في مخزونات الخزانتين بالتركيب
تارة بان يجعل انسانا ذا راسين فكانها ركبت راسا على بدن وبالتفصيل اخرى
بان يجعل انسانا عديم الراس فكانها فصلت راسا عن بدن وتستعملها العقل
بان يكون متصرفا في مدركاته وتسمى مفكرة او القوة الوهمية وتسمى متخيلة ومحلها
البطن الاوسط من الدماغ المسمى عند اليونانيين بالدودة ليطلع على ما في الخزانتين
فيركب ويفصل اذا عرفت ذلك نقول عرف الحكماء تعدد القوى من تعدد
الافعال بناء على اصلهم الضعيف وعرفوا محالها بتطرق الآفة فانه اذا تطرق
آفة الى محل من هذه المحال التي سمعتها اختل فعل القوة المخصوصة دون
غيرها فلولا اختصاص كل محل لما كان كذلك وفيه بحث قال والنفس لها
آخر اقول دلائل اثبات القوى مبنية على ان النفس لا تدرك الجزئيات
كما علمت من تقرير الدلائل فقالت الحكماء ان النفس انما تدرك الجزئية بتوسط





الالات ومعنى توسط الآلات ان صور الجزئيات حاصلة في الالات
لا في النفس واستدلوا عليه بانها لو كانت مدركة لها بالذات من غير توسط
الالات يجب حصول صورها فيها عند الادراك لانا لا نعني بالادراك
الا حصول ماهية المدرك عند المدرك فيلزم عند تصورها مربعا
مجنحا بمربعين هكذا ▭▭▭ ان فيها صورة وحينئذ يلزم انقسامها
لان منها ما هو محل المربع المجنح يغاير ما هو محل حاشيته ضرورة فيلزم الانقسام
والانقسام من العوارض الانفعالية انما يكون لمادة فيكون النفس مادية
وسيجي بعد ذلك خلافه قال واما ما عدا ذلك فالى اخر اقول
لما فرغ من القوى المدركة ظاهرة وباطنة شرع في الفاعلة وهي قسمان
الاول الباعثة اما الى جلب نفع وهي القوة الشهوية او الى دفع ضر وهي
القوة الغضبية الثاني المحركة وهي القوة المودعة في العضل التي هي
آلة تحريك العضو تمدد الاعصاب التي هي جزء العضل الى جهة المبدا
تارة فيتحرك العضو الى جهة المبدا ويقرب به كما في قبض اليد وترخيها اخرى
فيتحرك العضو من جهة المبدا ويبعد عنه كما في بسط اليد فالمبدا القريب
لهاتين الحركتين هذه القوة والبعيد التصور وبينهما الشوق والارادة
فان النفس يتصور الحركة فيشتاق اليها فيريدها ارادة وقصدا ايجادها قال
والثالثة التي هي اقول الثالثة من النفوس النفس الانسانية وقد عرفت
تعريفها وتوابعها هي القوة العاقلة وللقوة العاقلة اسمان مختلفان باعتبارين
مختلفين فهي باعتبار انها آلة النفس عند ادراك الكليات والحكم بالنسبة
بينها ايجابا او سلبا تسمى قوة نظرية وباعتبار انها آلة النفس في
استنباط الصناعات الجزئية كالخياطة والنجر وغيرها تسمى قوة عملية

وفي النفس الانسانية يحدث بتوسط القوى الشوقية هيئات انفعالية كالضحك
والبكاء والحياء والخجل وغيرها فالــه ومنها ما لا امزاج له الى المزاج اول
لما فرغ عن المركبات التي كان لها مزاج شرع فيما لا مزاج له وتفصيله ان بتأثير
الشمس اما ان يكون اشراقها على الاجزاء الرطبة او اليابسة من الارض فان كان
الاول فيتصاعد منها البخار وهو اجزاء هوائية مختلطة باجزاء مائية تتكون منه الآثار
في الجو لانه اما ان يتحلل اجزاءه المائية باستيلاء حر الجو عليه اولا فان تحللت
لم يتكون منه شيء سواء كان قليلا او كثيرا بل يصير كله هواء وان لم يتحلل فاما ان
يصل الى الطبقة الزمهريرية وهي الطبقة البارد من الهواء او لم يصل فان
وصل فاما ان يكون البرد ثمة قويا اولا فان لم يكن قويا يتكاثف البخار بما نال
من البرد ويجتمع فيتغلب عليه حرارة الجو فيتقاطر فالبخار المجتمع هو
السحاب والمتقاطر هو المطر وان كان قويا فاما ان يصل البرد الى اجزاء
البخار قبل اجتماعها وصيرورتها مثل حبات او بعد اجتماعها وصيرورتها
كذلك فان كان الاول يحدث الثلج وان كان الثاني يحدث البرد وشدة حركته
بسبب لاستدارته وان لم يصل البخار الى الطبقة الزمهريرية لمانع يمنعه عن الصعود
كالرياح المتبادرة المانعة من تصاعد البخار الى الجو او عروض الوقوف للبخار
المتصعد لثقله والتصاق باقي الاجزاء به وغير ذلك من الموانع فاما ان يكون كثيرا
او قليلا فان كان كثيرا يحصل منه الضباب وان كان قليلا بعد برد الليل
ويتكاثف به فان لم يجمد فهو الطل وان انجمد فهو الصقيع وان كان الثاني
فيتصاعد الدخان وهو اجزاء ارضية مختلطة باجزاء نارية ويختلط بالسحاب فان
كان بقي على طبيعته يطلب الصعود وان لم يبق يطلب الهبوط واياما كان
يحصل بينه وبين السحاب الملاكمة والمصاكة فيمزق السحاب ويخرقه تخريقا عنيفا

فيحصل

١٢٩

فيحصل صوت وهو الرعد وقد يشتعل لشدة تسخنه بالحركة ويطفى اجزاءه
اللطيفة سريعا وهو البرق ويبقى اجزاءه الكثيفة مشتعلة الى ان تصل الى
الارض وهو الصاعقة محرقة لما نفذ بها من الاجسام حتى لو وقع على الجبل يجعله
دكا دكا او على البحر يغوص فيه ويحرق ما فيه من الحيوانات وربما يكون دقيقة
الجرم حادا جدا كالسيف فعند الوصول الى شيء يقطعه بنصفين ولا يكون كالانفراج
الا قليلا هكذا حكاه الامام ويعرف منه من له ادنى تمييز ان امثال ذلك انما
يكون بقدرة القادر المختار لا بالطبائع والاستعدادات والله على كل شيء
قدير وقد يصل الى كرة النار دخان اما ان ينقطع اتصاله من الارض اولا
فان انقطع فاجزاءه اللطيفة ان اشتعلت وينفذ فيها النار بسرعة فيرى كانها
كوكب ينقض فهو الشهاب وان احترقت فثبت فيها الاحتراق فيبقى
على صورة ذوابة او ذنب او حية او حيوان له قرون وقد يبقى على هذا الوصف
اشهرا واجزاءه الغليظة يتعلق بها النار يعلقها مما يحدث في الجو علامات
حمر وسود وقد يقف الذوابات تحت كوكب ويدور بالفلك مع ذلك الكوكب
فيرى كان لذلك الكوكب ذوابة او ذنبا وان لم ينقطع بل بقي متصلا بالارض
فاذا وصل الى حيز النار يشتعل فيه النار ثم لا يزال النار يسري فيه الى اسفل
الى ان يحرق المادة الدخانية بالكلية ويسمى ذلك بالحريق وهو كالسراج المنطفي
اذا وضع تحت السراج المشتعل فاذا اتصل دخان المنطفي بالمشتعل
انجذب اللهب عن المشتعل الى فتيل المنطفي فيشتعل بسرعة هذا اذا
وصلت الادخنة الى كرة النار واما اذا لم تصل بل ينكسر حره ببرد الهواء
او صادم كرة النار المتحركة بحركة الفلك واياما كان يرجع فيتموج الهواء فيحدث
الريح ولذلك يكون اكثر مبادي الرياح فوقانية يشهد به التجربة والتقابل لم يتول

الا الحركات الطبيعية تشتد في الاطراف والقسرية تفتر كما عرف في البحث
عن الحركة وحركة الادخنة يمنة ويسرة قسرية لانها بالحقيقة اجزاء ارضية غلبت
عليها النارية ونزول الغبار طبيعية مع ان الرياح الآتية يمنة ويسرة قد تقلع
الاشجار وتخرب الجدران والعمارات ويلزم ان يهدم الغبار انهيار السقوف
ولا يلزم اختلال الاصل المذكور وليس كذلك فليس السبب ما حسبوه بل
انها ترد المحاد وقد تحدث الرياح بان يتخلخل الهواء فيندفع ويدافع ما يجاوره
فيتموج الهواء فيحدث الريح واعلم ان الزوابع وهي الرياح التي تستدير
على نفسها تحدث من تدافع ريحين شديدين من مختلفتي الجهة قال
وقد يحدث الى آخره اقول هذا هو الشروع في الآثار الظاهرة على السحاب
بعد بيان ان الاجزاء الرشية الصقيلة قد تحدث في الجو على وضع وترتيب محيط
بغيم رقيق لطيف لا يحجب ما وراءه من الابعاد فينعكس شعاع البصر
منها لصقالتها الى القمر فيظهر في تلك الاجزاء الرشية الصقيلة الواقعة
على هيئة الدائرة ضوء القمر دون شكله لان في المرآة الصغيرة لا يرى
الشكل بل الضوء كما يدل عليه التجربة فيتخيل دائرة منورة بانوار جميعه
وهي الهالة وقد تحدث الاجزاء الرشية الصقيلة في خلاف جهة الشمس
على هيئة الاستدارة فيظهر فيها ضوء الشمس فيتخيل نصف دائرة ملونة
فتلونه بالوان مختلفة وهو قوس قزح وسبب اختلاف الالوان فيه التفاوت
من تلك الاجزاء الرشية الصقيلة في قبول الضوء فان الاقبل له يتلون
بلون الحمرة التي هي لون الشمس وغيره على اختلاف مراتبهم في القبول
يتلون بالالوان الاخر كما هو المشاهد هذا ما ذكروه في اسباب الجو وهو
انما يفيد الظن ولا سبيل فيه الى اليقين ولذلك اعترف ابو علي بانه لم يتحقق

معرفة



معرفة الالوان الظاهرة في قوس قزح فالحق الاحالة الى خالق الكل
قال والبخار والى آخره اقول البخار المحتقن في الارض يخرج القليل
عن مسامها وينقلب الكثير بعونه البرد ماء ومنه العيون اذا كان البخار
كثيرا لحصول المدد بعد المدد كان انفجارا فان انقضى بجذب الباقي لامتناع الخلاء عندهم
وايضا البخار والدخان اللذان في الارض قد يريدان الخروج منها ومسامها
مستحشفة فيتزلزلها بحركتها ومنه تكون الزلازل وقد تحدث الاصوات الهائلة
وقد يخرج البخار والدخان وصارا نارا لشدة الحركة وايضا المواضع الكبريتية
يرتفع منها في الليالي البخار على تلك الطبيعة ويخالط هواها الذي صار رطبا بسبب
برد الليل فيصير ذلك الهواء على طبع الادهان السريعة الاشتعال ويشتعل
من انوار الكواكب ولذلك نشاهد الانوار بالليالي والله اعلم بحقائق الامور
قوله قال المتكلمون اه اقول اني اقرر مذهب المتكلمين بعد الفراغ عن
مقالة الفلاسفة وهو ان المتكلمين قالوا بان الاجسام ليست مختلفة في حقائقها
بل هي جنس واحد لا تمايز بينها الا بالاعراض التي تحلها الا ذا المجادر فيها
خلافا للنظام فانه قال بان الاجسام هي الاعراض بعينها والاعراض مختلفة
بالحقائق فكذا الاجسام قال ثم الاجسام الى آخره اقول هذا هو شروع
حدوث الاجسام وفيها اربع احتمالات الاول ان تكون الاجسام محدثة بذواتها
وصفاتها اي اعراضها وهو الحق ذهب اليه اكثر ارباب الملل وهم المسلمون
واليهود والنصارى والمجوس الثاني ان تكون قديمة بذواتها وصفاتها
واليه ذهب ارسطو ومن تابعه وتفصيل مذهبهم انهم قالوا الاجسام
فلكيات وعنصريات فالفلكيات قديمة بذواتها واعراضها المحسوسة من شكل
معين ومقدار معين وغيرها الا حركاتها واوضاعها الجزئية المعينة فان كل

واحدة من حركاتها واوضاعها الجرمية محدث والكل مع كل منها مسبوق بآخر لا الى اول عندهم والعنصريات قديمة بهيولاها وصورها بالنوع محدثة بصورها واعراضها الشخصية الثالث ان تكون قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وبه قال اكثر الحكماء الذين كانوا قبل ارسطو وهم فريقان الفريق الاول قالوا بان تلك الذوات القديمة هي الاجسام واختلفوا في ان تلك الاجسام اية شيء هي فقيل التراب وحصل الباقي باللطيف وقيل النار وحصل الباقي بالتكثيف وقيل البخار فتكون منه النار والهواء باللطيف والماء والارض بالتكثيف وقيل خلق الله تعالى جوهرا فنظر اليه فذابت وارتفع منها بخار ودخان فحصل من ذوبانها الماء ومن زبدها الذي حصل بسبب حركتها الارض ومن دخانها السماء والهواء والنار من بخارها باللطيف والتكثيف الفريق الثاني قالوا بان تلك الذوات القديمة ليست باجسام وهم طوائف الاولى الثنوية فانهم قالوا بان العالم تولد من امتزاج النور بالظلمة الثانية الذين قالوا انها هي الهيولى فانها كانت خالية عن الصورة الجسمية فحصلت فيها الصورة لشوقها اليها فحصل عن اختلاطها المكونات الثالثة الذين قالوا بانها هي الوحدات فانها لما صارت مشارا اليها بالاشارة الحسية صارت نقطا والنقط خطوطا والخطوط سطوحا والسطوح اجساما الرابع ان تكون قديمة بصفاتها محدثة بذواتها وهو بديهي البطلان الخامس التوقف في كل من هذه الاقسام وبه قال جالينوس هذا هو تقرير الاقوال الواقعة في هذه المسألة وللشرع في البراهين فاعلم ان لنا في حدوث الاجسام مسالك الاول ان الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عنها فهو حادث ينتج ان الاجسام حادثة بيان

الصغر



الصغرى من وجهين الاول انها لا تخلو عن العوارض لانها ما توجد بدون ان يتميز بعضها عن بعض والتمايز انما هو بالاعراض كما سمعت في تقرير مذهب المتكلمين والاعراض حادثة لما سمعت في بحث الاعراض الثاني انها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان فكذا الاجسام بيان الحصر ان يقال لا بد للاجسام من الكون في حيز مخصوص لها في ذلك الحيز اما ان يكون مسبوقا بحصولها في ذلك الحيز اولا فان كان الاول يكون ساكنة والا فمتحركة والنقض في الجسم في اول حدوثه بانه في اول الحدوث ليس بمتحرك لانه لم يكن بعد في حيز ولا بساكن لان كونه في اول الحدوث غير مسبوق بكون آخر والا لم يكن اول الحدوث اولا مندفع لان المراد بالاجسام هي الباقية ولا شك ان الاجسام الباقية لا تخلو عن الحركة والسكون وبيان حدوث الحركة وجوه الاول ان ماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير والازلية تنافيها فبينهما منافاة الثاني ان ماهية الحركة انما توجد في ضمن الجزئيات لعدم تحقق الطبائع الكلية الا في ضمن جزئياتها ولا شيء من الحركات الجزئية موجود في الازل لحدوثها اتفاقا فلا يكون ماهية الحركة متحققة في الازل وهو المطلوب الثالث ان كل واحدة من الحركات الجزئية مسبوق بعدم ازلي مجتمع في الازل هذه العدمات الغير المتناهية لان الترتيب بين وجودات الحركات لا بين اعدامها ولا يجوز تحقق حركة من الحركات الجزئية مع تلك العدمات والا يلزم المقارنة بين السابق والمسبوق فلا يكون لشيء من الحركات وجود في الازل فيكون حادثة وهو المطلوب الرابع التطبيق وقد عرفت تقريره في ابطال التسلسل وتقريره هنا ان يقال الحركة لو كانت ازلية لكانت غير متناهية فلنا ان ناخذ من الحركات الواقعة الى غير النهاية جملة ومن تلك الجملة جملة اخرى

المساواة
ناقصة عن الاولى بقدر متناه ونطبق بينهما فان حصل التطبيق يلزم
مساواة الزايدة والناقصة وان لم يحصل يلزم انقطاع الجملة الناقصة لان انتفاء
التطبيق انما يكون بالانقطاع فيكون الجملة الناقصة المنقطع متناهية
و ح يلزم تناهي الزايدة ايضا لانها زايدة على الناقصة بالمتناهي للفرض
والزايد على المتناهي بمتناه متناه هكذا قالوا وانت خبير بضعفه كما مر
في ابطال التسلسل فتذكره الخامس طريق التضايف قرره الاستاد
المحقق في المواقف هكذا ان الحركات سالفة اجزاء بعضها سابق وبعضها
مسبوق ولنجعلها اياما مثلا فلو كانت تلك الايام مثلا غير متناهية امكن
ان نجعل من يوم ما وهو اليوم الذي نحن فيه جزءا اخيرا فنقول هذا الجزء في
هذه السلسلة مسبوق وليس بسابق وكل جزء من اجزائها الاخر سابق
ومسبوق بحسب الفرض فكل سابق مسبوق من غير عكس كالاخير
فيكون عدد المسبوق ازيد من عدد السابق بواحد وانه محال لانهما متضايفان
يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وبيان حدوث السكون ايضا
وجهه الاول ان السكون لو كان قديما لامتنع زواله لكن الثاني باطل فالمقدم
مثله بيان الملازمة ان السكون امر وجودي لما سمعت في البحث عن الاكوان
ح اما ان يكون واجبا فيمتنع زواله ضرورة او لم يكن واجبا فعند ذلك يجب ان
يكون مستندا الى الواجب لوجوب استناد كل ممكن وجودي الى الواجب
كما ستعلم في بحث اثبات الواجب واذا كان مستندا الى الواجب لا يجوز
ان يكون الواجب الذي استند هو اليه مختارا لما علمت في بحث القديم من انه
لا يستند الى المختار فيكون ذلك الواجب موجبا فاما ان يتوقف تاثيره
في السكون على شرط ام لا فان توقف فنقول ذلك الشرط ان كان حادثا يلزم





حدوث السكون المشروط به ضرورة وان كان قديما يجب ان يكون موجبا
لما عرفت فان كان واجبا يمتنع زواله ويلزم من امتناع زواله امتناع زوال
السكون بواسطة العلة والشرط اللذين يمتنع زوال كل منهما وان لم يكن واجبا
يعود الكلام فيه ولا يتسلسل بل ينتهي الى شرط واجب وعند وجوب
الشرط يمتنع زوال السكون المشروط به كما سمعت انفا وهو المطلوب
وان لم يتوقف يلزم دوام السكون بدوام الواجب الموجب الذي هو علة تامة
له للتقدير لوجوب دوام المعلول عند دوام العلة التامة واما بطلان
اللازم فبالاتفاق فان الحكماء قسموا الاجسام الى الفلكيات والعنصريات
وقالوا يمتنع السكون على الفلكيات والعناصر يجوز عليها الحركات وهذا هو
القول بجواز زوال السكون وبالدليل ايضا وهو وجهان الاول وهو
المعتمد به ان اوضاع الاجسام بسايطها ومركباتها غير واجبة لها بل
يجوز تغيرها وزوالها عن الاوضاع بارادة الفاعل المختار والمنكر مكابر
وعند ذلك يجوز زوال السكون الثاني ان الاجسام اما بسايط او مركبات
وعلى التقديرين يجوز زوال السكون عنها اما على الاول فلان البسايط
متساوية بالطبع والماهية يصح على كل واحد منها ما يصح على الاخر فيصح على
اليمين ان يحاذي ما حاذاه اليسار وبالعكس وذلك انما يكون بالحركة
وعندها يزول السكون وهو المطلوب واما على الثاني فلعدم القايل بالفصل
الثاني وهو طريق مزيد المحاسن كالاختصار للاول وهو انها لو كانت
قديمة يلزم احد الامرين اما وجود كون قديم او ان يكون قبل كل كون
كون وكل منهما باطل فكذا مقدمها بيان الملازمة ان الجسم لا بد له من الكون
في حيز ما لا يخلو من ان يكون له كون غير مسبوق بكون اخر اولا بل يكون له

كون بعد كون فعلى الاول يلزم الامر الاول وهو ظاهر وعلى الثاني الثاني ضرورة
وبطلان الاول بعين ما سمعت في عدم ازلية الحركة والسكون وبطلان الثاني
بجميع ما يدل على بطلان التسلسل من برهان التطبيق وغيره فهذا هو
المسلك الذي اختاره الاستاد المحقق في المواقف وقال فيه طرح
لمؤنات كثيرة من بيان كون السكون وجوديا بان الكون لا شك في انه وجودي
ومن بيان ان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون فان لقائل ان يقول الاجسام
في الازل غير متحركة ولا ساكنة لانهما يقتضيان المسبوقية بالغير والازلية
تنافيها ومن سقوط قولهم طريق التضايف مبني على ان يكون للحركة اجزاء
حقيقية وليست كذلك بل هي كون واحد متصل لا جزء فيها الا بالوهم و
التعديد ويمكن ان يدفع هذا بان يقال عدم اشتمال الحركة على الاجزاء
بالفعل مبني على نفي الجزء وهو المتنازع فيه او مبني على اثبات الهيولى
وقد ابطلنا دليلها باي عبارة سمعت الثالث وهو طريق الامام انها لو
كانت ازلية لكانت متحركة او ساكنة والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله
ولا يخفى عليك الملازمة وبطلان التالي بقسميه بعد الاحاطة بالمسلك
الاول وانت تعرف ان المؤنات الساقطة عن الطريق الثاني لا يلزم
هذا الطريق الرابع ان الاجسام ممكنة لاحتياجها الى الاجزاء والى
الاسباب ان كانت مركبة والاحتياج آية الامكان وكل ممكن موجود لا بد
الامكان الموجود ولا يتصور الايجاد الا عن عدم فكل جسم كان معدوما
اولا فوجد ثانيا وكلما هذا شانه فهو حادث فالاجسام حادثة الخامس
فعل الفاعل المختار كما سيجيء في البحث عن صفات الباري وفعل المختار حادث
لما سمعت في بحث القدم من امتناع استناده الى المختار السادس ان الاجسام





يستوم بها الحوادث ضرورة الاشكال والهيئات والحركات بها ويمتنع قيام الحوادث
بالقديم كما ستسمع في الالهيات قال ولهم الى آخره اقول احتج الحكماء
على قدم الاجسام بوجوه الاول ان الزمان قديم لانه لو كان حادثا لكان قابلا
لعدمه وليس لانه اذا انعدم يكون عدمه بعد وجوده بعدية لا تجامع القبلية
وذلك البعدية انما تتصور في زمان فيلزم تحقق الزمان مع فرض عدمه هذا
خلف وقدم الزمان يقتضي قدم الحركة المعروضة له لانه مقدارها كما مر وقدم العارض
يقتضي قدم المعروض لامتناع تحقق العارض بدون المعروض وقدم الحركة
يستلزم قدم الاجسام بعين ذلك وهو المطلوب الجواب عنه اولا بانا لا نم ان
ذلك التقدم انما يكون بالزمان لم لا يجوز ان يكون ذلك التقدم كتقدم اجزاء الزمان
بعضها على بعض وانه لا يستدعي زمانا والا يكون للزمان زمان ويلزم التسلسل
فهذا التقدم لا يستدعي زمانا كذلك حتى يلزم ما قلتم من تحقق الزمان مع فرض
عدمه وثانيا بانا لا نم ان الزمان مقدار الحركة وقد بينا بطلان دليله الثاني ان
كل حادث مسبوق بمادة لما مر سابقا فيجب ان يكون الهيولى قديمة لانها لو
كانت حادثة لكانت مسبوقة بمادة اخرى ويلزم التسلسل وقدم الهيولى
يستلزم قدم الصورة ايضا لان الصورة ممتنع الانفكاك عن الهيولى كما عرفت
من التلازم بينهما وما هو ممتنع الانفكاك عن القديم يكون قديما بالضرورة ومنه
يلزم قدم الجسم لانا لا نعني به الا المجموع المركب عن الهيولى والصورة وكل منهما
قديم فيلزم قدمه والجواب عن ذلك اولا بالمنع عن كل حادث مسبوق بمادة وقد
عرفت ضعف دليله وثانيا بالمنع عن التلازم لورود ما اوردنا على دليله سابقا
وثالثا بمنع تركب الجسم من الهيولى والصورة لانه مبني على نفي الجزء وهو المتنازع
فيه وبالجملة ذلك مبني على مقدمات ممنوعة الثالث ان فاعليه فاعل العالم

قديمة فيلزم قدم العالم ضرورة اما بيان قدم الاول فلانه لو كان حادثا لكان
متوقفا على شرط حادث اما على شرط فلامتناع الترجيح بلا مرجح واما على
شرط حادث فلان شرط الحادث انما يكون حادثا فينقل الكلام الى ذلك الشرط
الحادث ويلزم التسلسل الجواب ان ارادة القادر المختار مرجح كما عرفت سابقا
من طريقي الجواب وقد حصل العطشان قوله وصحة الفناء اشارة الى الخلاف في
بقاء العالم وحدوثه وصحة فناء العالم فان من قال بقدم العالم قال بامتناع
فنائه لان القديم غير قابل للعدم لما عرفت في الدليل على حدوث السكون في
المسلك الاول ومن قال بحدوث العالم قال بجواز الفناء عليه لانه اذا كان حادثا
لكان معدوما اولا والعدم قبل كالعدم بعد لا تغاير بينهما الا بالاضافة فيجوز
كل منهما على ما يجوز عليه الآخر لان حكم الامثال واحد فيجوز العدم ثانيا على بعد
حدوثه وهو المطلوب هذا ما وقع عليه اتفاق المتكلمين الا الكرامية
فانهم قالوا بامتناع الفناء على العالم مع القول بحدوثه مستدلين بما مر
من الدليل على امتناع بقاء الاعراض قال وهي باقية الى آخره اقول
اتفق المتكلمون على ان الاجسام باقية خلافا للنظام فانه قال بامتناع
البقاء بدليل امتناع بقاء الاعراض فتذكر فانه ما قصد النظام والكرامية
في امتناع فناء العالم مع القول بحدوثه والقول بان الداعي الى الضرورة لا يجوز
ان يكون غلط الحس كما في الاعراض فان الحس حاكم ببقائها مع قولكم بامتناع
بقائها غير مستقيم لان الحاكم بالضروريات هو الفطرة لا احتياج للضروريات
الى مستند فان العقول الفطرية ذاهبة بحسب الفطرة على الضروريات بلا غير
احتياج الى المستند والقائل بان الحكم ببقائها كسبي استدل على بقائها بانها
لو لم تكن باقية لم يكن للموت والحيوة تحقق لان الحيوة القائمة بالجسم في ان يكون





متغايرة للقائمة به في زمان آخر لتغيرها فيكون الحيوة عرضا متجددا بتجدد
الاجسام القائمة بها لا يحصل منها ذاتا الاجزاء واحد فلا يكون لها تحقق اصلا
لان الشيء انما يوجد بعد تمام الاجزاء وهو خلاف الضرورة وكذا الموت والاجسام
يمتنع عليها التداخل وهو تلاقي احد الجسمين بكليته كلية الآخر بحيث يكون
حيزهما واحدا ويكون مجموع مقدارهما مقدار احدهما لانها لو كان كذلك يلزم
جواز اجتماع العالم في حيز خردلة وهذا اللزوم بين عند العاقل في معنى التداخل
والضرورة حاكمة بخلافه واعلم ان تلازم وحدة الجوهر ووحدة مكانه ضروري
يعني ان البديهة حاكمة بامتناع حصول الجوهر في ان واحد في حيزين مختلفين
حكمها بامتناع حصول الجوهرين المختلفين في ان واحد في حيز واحد وقد استدل
بعض من الائمة على امتناع حصول الجوهر الواحد في ان واحد في حيزين مختلفين
بانه يلزم امتناع الجزم بان الجسم الحاصل في هذا الحيز غير الحاصل في الحيز الآخر
على تقدير جواز ذلك ضرورة وهو ضروري البطلان تنبيه على ضرورية ذلك ليس
باستدلال لان المطلوب اوضح من ان يستدل عليه واختلف المتكلمون
بان الضد هل يقال للجسمين باعتبار امتناع اجتماعهما في حيز واحد ام لا و
لا تغفل عن هذا نزاع لفظي مبني على تفسير ضدين فان فسرناهما بمعنيين متعاقبين
فلا يطلق الضدية على الجسمين بالاعتبار المذكور لان المراد بالمعنيين الصفتان
الثبوتيتان كما يتحقق في تعريف الضدين سابقا والجسمان ليسا بصفتين
فلا يكونان متضادين بالاعتبار المذكور وان لم نفسرهما بهما بل بامرين متعاقبين
اعم من ان يكونا صفتين او ذاتين يطلق الضدية عليهما بالاعتبار المذكور و
هو ظاهر وهذا كالاختلاف الواقع بين الحكماء في اطلاق الضدية على
الصور النوعية كالنارية والمائية مثلا فانه نزاع لفظي لا يخفى عليك بعد الاحاطة

بالاول قال ولا يخلو عن العرض الى آخره اقول اختلف المتكلمون في
ان الجسم هل يجوز ان يخلو عن عرض وعن ضده ايضا ام لا على مذاهب فالاول
القول بامتناع الخلو باستدلال انه لا يخلو عن الحركة والسكون لما سمعت في
المسلك الاول من مسالك حدوث الاجسام ولا يخفى عليك خصوص الدليل
وعموم الدعوى والثاني القول بجواز الخلو كما ذهب اليه فانهم قالوا بالجواز
في الازل لانهم قايلون بازلية الاجسام فقالوا بجواز تحققها في الازل خالية
عن الاعراض وهذا بعينه هو القول بقدم الاجسام ذاتا وحدوثها
صفة والصالحية فانهم قالوا بجواز خلو الاجسام عن الاعراض فيما لا يزال
ومعناه ان الاجسام يجوز ان تنتهي في اللايزال وهو ما في الوجود في
المستقبل الى حد لا تبقى له عرض والثالث القول بالتفصيل وهو قول
المعتزلة فان البصرية منهم يجوزونه في غير الاكوان والبغدادية يجوزونه
في غير الالوان واتفق اكثر المتكلمين على امتناع خلوها عنها لان الاجسام
عندهم جنس واحد لا تمايز بينها الا بالاعراض كما عرفت من مذهبهم سابقا
فلا يجوز خلوها عن الاعراض التي هي مميزة لها لان المطلق لا وجود له والا
لم يكن مطلقا لما عرفت في البحث عن الماهية واستدل من جوز خلو الاجسام
عن الاعراض بوجهين الاول ان الاجسام لو كانت واجبة المقارنة مع الاعراض
ممتنع الخلو عنها يلزم ان لا يمكن للباري ايجاد الاجسام مجردة عن الاعراض
فيلزم اضطراره هذا خلف الجواب ان هذا مشترك الالزام لان لنا ان نقول
بمنع وجود العرض بدون الجوهر كما قلتم به فلنا ان نلزمكم ونقول يلزم على
هذا ان لا يمكن للباري ايجاد الاعراض مجردة عن الجواهر فيلزم الاضطرار فما
هو جوابكم فهو جوابنا الثاني انه ما من معلوم الا ويمكن ان يخلق الله تع في العبد علما به

وما



وما هو معلوم العبد متناه لامتناع احاطة الاذهان البشرية بما لا نهاية له
والمعلومات في نفسها غير متناهية فلو كانت الاعراض بحيث لا يخلو الجسم عنها
بل يجب ثبوت عرض عند زوال آخر عنه فيجب ان يحصل للعبد بازاء كل عرض
ينتفي عرض آخر يكون ضدا لذلك العرض المنتفي والاضداد غير متناهية
فيلزم اتصاف العبد بصفات غير متناهية هذا خلف لامتناع وجود ما لا يتناهى
اتفاقا الجواب وهو لم قال انا لا نسلم لزوم ذلك وانما يلزم هذا لو لم يكن للعلوم
المنتفية كلها ضد عام كالنوم والغفلة وما يجري مجراهما من الموانع وح
لا يلزم ما قلتم قال والابعاد متناهية الى آخره اقول هذه هي مسئلة
تناهي الابعاد اعلم انهم اختلفوا في تناهي الابعاد اي الخط والسطح والجسم
موقع اتفاق الكل على تناهيها الا الهندية فانهم قالوا بلا تناهيها ودليل
التناهي وجوه الاول برهان المسامتة وهو ان يقال لو كانت الابعاد غير
متناهية لنا ان نفرض كرة يخرج عن مركزها قطر متناه مواز لخط غير متناه
ونحرك الكرة حتى زالت الموازاة الى المسامتة فلا بد ان يوجد في الخط الغير
المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما بيان
الشرطية فلان المسامتة ما كانت ثم حصلت فيكون لها اول بالضرورة واما
استحالة التالي فلان كل نقطة يفرض في الخط الغير المتناهي اول نقطة المسامتة
تكون المسامتة معها بزاوية منفرجة عند المركز والزاوية قابلة للقسمة الى غير
النهاية فالمسامتة بزاوية اصغر منها قبل المسامتة بتلك الزاوية فما فرضناه
اول نقطة المسامتة لا يكون كذلك هذا خلف فلا تغفل ثم هذا الدليل على
نفي الجزء ولا يمكن ان يعارض بما في مقدمة الدليل وبان ان دل دليلكم
على وجوب نقطة هي اول نقطة المسامتة على بعد ان يتحرك الكرة من الموازاة

الى المسامتة لكن عندنا ما ينفيه وهو عين ما قلتم في بطلان التالي لانا نقول
هذه لا تضرنا لانها انما يفيد بطلان اللازم ولا يلزم منه بطلان الملازمة والا يلزم
ان لا يكون كل قياس استثنائي نستثني فيه نقيض التالي مفيدا وبطلان ذلك ضروري
وما قيل من منع امكان الفرض المذكور في غاية السقوط وكم من فروض هندسية
مثل تطبيق خط على خط ووصل خط عن خط يشهد العقل بامكانها وصحتها
فلا يعيد المانع من امكانها الا مكابرة ولا يخفى على الفطن بعد العلم بامكان
الفرض المذكور الجواب عما قال بعض من الافاضل ان اللازم من الدليل
استحالة المجموع من الفرض واللاتناهي الابعاد واعتبار الموازاة تارة والمسامتة
اخرى واستحالة المجموع لا يستلزم استحالة كل واحد واحد حتى يلزم استحالة
اللاتناهي من الدليل المذكور لان حكم الكل المجموعي يغاير الافرادي الثاني
البرهان السلمي الذي اطنب العلماء فيه الكلام سؤالا وجوابا ونقدا وتزييفا
ولخصه الاستاذ المحقق تلخيصا لطيفا فقال لو كانت الابعاد غير متناهية
فلنا ان نفرض من نقطة ما خطين ينفرجان كساقي مثلث متساوي الاضلاع
بحيث يكون البعد بينهما بقدر ذهابهما ذراعا ذراعا وبقدر ذهابهما ذراعين
ذراعين وعلى هذا فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه بالضرورة
واللازم محال لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين يمتنع ان لا يكون له نهاية
ضرورة والى هذا اشار بقوله كان مساويا لها اي الانفراج يكون مساويا للساقين
على ما سمعت وقد تقرر هذا البرهان على وجه آخر ويقال لو كانت الابعاد غير
متناهية لنا ان نفرض ساقي مثلث كيف اتفق ونقول للبعد الاول الحاصل بينهما بكونه
النهاية فيه فاذا ذهبا الى غير النهاية يحصل لنا من ذهاب الساقين الى غير النهاية
بعد مشتمل على الزيادات الغير المتناهية ويكون نسبة هذا البعد المشتمل على





الزيادات الغير المتناهية الى البعد المفروض اولا كنسبة المتناهي الى المتناهي
لان البعد المفروض اولا والمشتمل على الزيادات الغير المتناهية محصوران
بين حاصرين لكن البعد المشتمل على الزيادات الغير المتناهية غير متناه ضرورة
فيلزم ان يكون نسبة المتناهي الى غير المتناهي كنسبة المتناهي الى المتناهي هذا
خلف والى هذا التقرير اشار بقوله او متناسبا اي او يكون الانفراج متناسبا
للساقين اي يعتبر النسبة بين الانفراج المفروض اولا والساقين حتى يلزم
الخلف على ما سمعت الثالث البرهان الترسي وهو ان نقسم جسما ذا استدارة
كالترس بستة اقسام مثلا هكذا ثم نخرج الخطوط القاسمة من جوانبها
الى غير النهاية فتقسم سعة العالم لا محالة الى ستة اقسام فنردد بين كل قسم من
تلك الاقسام الستة ونقول يجب ان يكون كل واحد واحد من هذه الاقسام متناهيا
لانحصاره بين الحاصرين فيكون المجموع ايضا متناهيا لانه انما يزيد على كل واحد
واحد بمقدار متناه والزائد على المتناهي بمقدار متناه متناه فيلزم تناهي سعة
العالم كلها وهو المطلوب وفائدة هذا البرهان الدلالة على اللاتناهي في
جميع الجهات بخلاف السلمي فانه انما يدل على التناهي في جهة واحدة وهي جهة
الطول فيمكن وجود اسطوانة غير متناهية الرابع برهان التطبيق وهو
ان نفرض من نقطة ما خطا الى غير النهاية ومن نقطة اخرى قبلها بمتناه خطا
آخر كذلك فنطبق الجملتين الى آخر ما سمعت غير مرة الخامس انا نفرض
خطا غير متناه من الجانبين ونعين عليه نقطتين بحيث يكون بينهما بعد متناه
ونشير الى نقطة ما من النقطتين ونقول لا يخلو من ان يكون هي المنتصف
اولا فان كانت هي المنتصف يكون ما منها في الجانب الآخر مثلا فيكون من
النقطة الاخرى من ذلك الجانب اقل منه فنطبق احدهما بالآخر ويتم الدليل

وان لم يكن هي المنتصف كان احدهما اقل من الآخر فنطبق ويتم الكلام هذا ما
ذكره الفلاسفة بالتناهي اما المتكلمون فانهم استدلوا بوجوه ايضا الاول
ان ما وراء العالم اي الذي يحيط به سطح محدد الجهات متميز ضرورة ان شماله
وشماله غير جنوبه ويمينه والمتميز لا يكون عدما محضا ونفيا صرفا فيجب
ان يكون ما وراء العالم شيء فلا يكون ما فرضناه نهاية الابعاد كذلك وهو المطلوب
الثاني ان ما وراء العالم متقدر لان منها ما يوازي ربع العالم اقل مما يوازي نصفه
والمتقدر لا يكون وهما محضا الثالث ان الواقف على طرف العالم لا يخ من ان
يمكن له مد اليد فيما وراءه او لا يمكن فان امكن يكون ما وراء العالم بعدا متقدرا
لان ما يسع فيه اصبع اقل مما يسع فيه اليد كلها وان لم يمكن فيكون ثمة جسم مانع
من مد اليد فلا يكون ما فرضتم نهاية العالم كذلك وهو المطلوب والجواب
عن الاولين ان كلا من التميز والتقدر وهم محض لا اعتداد بهما وعن الثالث
انا نختار الثاني ولا نم ان عدم امكان مد اليد لوجود جسم مانع من المد لم
لا يجوز ان يكون ذلك لعدم الفضاء الذي يمكن مد اليد فيه لا لوجود المانع
فان التخلف لا يتعين ان يكون لوجود المانع لجواز ان يكون لعدم الشرط
قال والحكماء الى اخره اقول احتجت الحكماء على ان لا عالم غير
هذا العالم بوجوه الاول انه لو كان ما وراء هذا العالم عالم اخر لكان الواقع
في جهة من المحدد ضرورة ولا يكون الجهة الواقع هو فيها متحددة بالمحدد فلا
يكون المحدد محددا للكل وقد بينا انه كذلك الجواب انا لا نسلم ان المحدد يحدد
به جهة العلو والسفل ولا يلزم منه ان يكون محددا لجميع الجهات وانما يلزم لو
كانت الجهات منحصرة فيهما ولم يقم عليه دليل وح لا يتم دليلكم الثاني انه
لو كان عالم اخر غير هذا العالم يلزم الخلاء بينه وبين هذا سواء كان كرويا





ام لا لانا نعلم عدم انطباق العالمين بحيث لا يكون بينهما انفراج وخلاء اصلا
وقد بينا امتناع الخلاء او نقول لا نم لزوم الخلاء لم لا يجوز ان يكون العالمان
كتدويرين في ثخن كرة محيطة بهما وح لا يلزم خلاء الثالث انه لو كان غير هذا
العالم عالم اخر لكان احياز عناصره الطبيعية مثل الاحياز الطبيعية
لعناصر هذا العالم لاستواء العناصر طبيعة والطبيعة الواحدة مقتضاها
واحد فيلزم ان يكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان وقد بينا فساده
والجواب لا نم لزوم ذلك وانما يلزم لو لم تكن عناصرها مخالفة بالنوع وعند
ذلك لا يلزم ما قلتم قال والنفس الى اخره اقول هذا هو الشروع
في البحث عن النفوس الثلث التي علمت تعريفاتها وقدم منها الفلكية لشرفها
ان ص وفيها مباحث الاول انها مجردة وبيانه ان حركاتها ارادية وكل ما كان حركته
ارادية يكون مجردا فيكون النفس الفلكية مجردة بيان الاول ان حركتها لو
لم تكن ارادية فاما ان يكون طبيعية او قسرية لما علمت من انحصارها فيها
لكن لا يجوز ان يكون طبيعية لانه ما من وضع وموضع واجب الثبوت
للفلك والا يلزم الوقوف على الفلك عند حصولها له هذا خلف بل الفلك
دائما يحصل وضعا وموضعا فيتركهما ويطلب الاخرين فلو كانت حركاته
طبيعية يلزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع ضرورة ولا قسرية
لانها على خلاف الطبع بحيث لا طبع لا قسر وقد عرفت ايضا ان ما خلا
عن الميل الطبيعي ومبدئه لم يكن قابلا للحركة القسرية فتعين ان يكون
حركات الافلاك ارادية وبيان الثاني ان مبدأ الحركات الارادية لا يجوز ان يكون
تخيلا محضا لامتناع ان يكون الحركة التخيلية على نظام واحد دهر الداهرين
لانا نعلم ضرورة انقطاع التخيلات وعدم ثباتها فيجب ان يكون مبدأ

الحركات الارادية الصادرة عن الافلاك تعقلا كليا ومبدأ التعقلات
الكلية يجب ان يكون مجردا لما ستسمع من البرهان على تجرد النفس الانسانية
فيه فيكون النفس الفلكية التي هي مبدأ التعقلات الكلية مجردة وهو
المطلوب الاعتراض عليه ان يقال اولا لانم لزوم كون الشيء مطلوبا
ومهروبا بالطبع وانما يلزم لو كان المطلوب بالطبع الاوضاع والمواضع
اللذين لم يجب ثبوتها للافلاك اما لو كانت المطلوب نفس الحركة فلا وقد يجاب
لان الحركة ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية لذاتها بل هي انما تطلب
وسيلة الى الغير ووصولا اليه فلا يجوز ان يكون مطلوبا بالذات للنفوس الفلكية
وثانيا لانم امتناع دوام الحركات التخيلية في الافلاك وانما يلزم هذا لو كان
تخيلها مماثلا لتخيلنا اما لو لم يكن مماثلا بل مخالفا بالنوع فلم قلتم بامتناع
دوامها وثالثا لانم ان مبدأ التعقلات الكلية مجردة وسنتكلم عليه قوله وثبات
قوى اشارة الى اثبات قوى اخرى للفلك غير النفس المجردة التي هي مبدأ التعقلات
الكلية ووجهه ان الافلاك يصدر عنها انواع حركات جزئية ولا بد لها من مبدأ
فليس النفس الكلية المجردة لانها مجردة نسبتها الى الجزئيات على السواء فلو
كانت مخصصة ببعض دون بعض يلزم التحكم فيجب ان يكون في الفلك قوة
اخرى جسمانية يصدر عنها الحركات الجزئية وصول المطلوب واعلم ان الافلاك
ليس لها حس ولا شهوة ولا غضب لان الاحتياج اليها اما لجلب النفع
او دفع الضرر المقصود منها عدم طريان الفساد على الجسم الذي يدبره
النفس والفساد على الافلاك محال فلا احتياج لها اليها ولقائل ان يقول هذا
انما يتم بمقدمة وهي ان لا فائدة في الحواس الا طلب النفع ودفع الضرر وهي
غير يقينية فلم لا يجوز ان يكون في هذه الحواس منفعة لا ان يكون الغرض



منها منفعة اخرى قال وللناطقة احكام اقول لما فرغ عن النفس
الفلكية شرع في الناطقة اعلم ان الحكماء قالوا انها مجردة ليست جسما ولا جسمانية
ووافق معهم الغزالي والراغب واستدلالهم على ذلك وجوه الاول انها تعقل
البسيط لانها تعقل جميع ما ضرورة فان كانت تلك الجميع بسيطا فذاك
وان كانت مركبة فيجب تعقل بسائطها لان تعقل المركبات انما يكون بعد تعقل
بسائطها وعلى كل من التقديرين يلزم تعقل النفس الناطقة البسائط و
العاقل للبسائط يجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا لانه لو كان كذلك لكان قابلا
للقسمة لانتفاء الجزء فينقسم البسيط الحال فيه لان انقسام المحل يوجب
انقسام الحال فان الحال في احد الجزئين غير الحال في الاخر والانقسام ينافي
البساطة الجواب عنه اولا بانه مبني على ان تكون النفس الناطقة محلا للمعقولات
اي يحصل في النفس عند الادراك صورة من المدرك وهو ممنوع لان العلم
عندنا مجرد التعلق من غير حصول صورة من المدرك في المدرك وثانيا
بان الصور الذهنية تخالف الخارجية في كثير من اللوازم فلم لا يجوز ان
تكون مخالفة لها في البساطة فتكون مركبة وح لانم ما قلتم وثالثا لانم
ان انقسام المحل موجب انقسام الحال وانما يكون لو كان الحلول سريانيا
كما في السطح الثاني انها تعقل الوجود والوجود بسيط كما مر فيجب
ان تكون النفس العاقلة له بسيطة والا يلزم تركب البسيط الجواب
لانم بساطته وقد علم الجواب عن دليل بساطته سابقا الثالث انها تعقل
الكلي وهو ظاهر ومحل الكلي يجب ان يكون مجردا والا لتعدد الكلي بتعدد
المعينة فلا يكون مطابقا للكثيرين بل لا يكون له ذلك المقدار المعين والجواب
ان الحاصل في النفس عندكم الصورة لا نفس الكلي فلم لا يجوز تخالفهما

مع الكلي في الكلية لما سمعت في صورة البسيط الرابع انها تعقل الضدين كالسواد
والبياض معا فلو كان جسما او جسمانيا لزم اجتماع الضدين في جسم واحد
الجواب ان المعقول الصور والتضاد بين الهويات لانها كما سمعت
في البحث عن الوجود الذهني الخامس وهو الدال على انها ليست بجسمانية
اي حالة في جسم يلزم ان يعقل الجسم الحالة هي فيه دائما او لم يعقل دائما
لكن التالي بقسميه باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان مجرد حضور
المدرك عند المدرك من غير توسط صورة تحصل من المدرك في المدرك
اما ان يكون كافيا في الادراك اولا فان كان الاول يلزم الامر الاول لان
المحل حاضر عند الحال دائما وان كان الثاني يلزم الثاني لانه اذا كان كذلك يلزم
توقف تعقل النفس المحل الحالة هي فيه على حصول صورة منه فيها وهو
محال لاستلزامه اجتماع المثلين فيكون حصول صورة من المحل في النفس
الحالة فيه هي لا انضمام وح يلزم الامر الثاني وهو المطلوب وبطلان
التالي بقسميه يعلم بالضرورة بانا قد نعقل ما يصلح ان يكون محلا للنفس
الناطقة من الدماغ وغيرها وقد لا نعقل قوله وقال ابن الراوندي انها في
الى اقوال المنكرين لتجرد النفس وهي تسعة الاول لابن الراوندي فانه
قال بان النفس الناطقة جزء لا يتجزى في القلب لدليل عدم انقسامها ودليل نفي
المجردات الثاني للنظام فانه قال بانها اجزاء لطيفة سارية في البدن غير
قابلة للتحلل والتبدل اذ المتحلل والمتبدل الفضلات التي تنضم اليها
وتنفصل عنها اذ كل احد يعلم انه باق الثالث انها قوى في الدماغ الرابع
انها ثلث قوى احدها في القلب وهي الحيوانية والنامية في الكبد وهي
النباتية والعاقلة في الدماغ وهي النفسانية الخامس انها هي الهيكل

المحسوس



المحسوس السادس انها هي الاخلاط الاربعة التي عرفتها السابع انها
هي الاعتدال النوعي للمزاج الثامن انها هي الدم المعتدل ولذلك تقوى
الحيوة وتضعف بكثرته وقلته التاسع انها هي الهواء ولذلك ينقطع
الحيوة عند انقطاع الهواء لحظة فهذا ما قالوه وليس لشيء منها ماخذ
يعتد به وما ذكروه بين الاندفاع قال وهي حادثة الى الحق اقول
اتفق المليون على ان النفس الناطقة حادثة لكنهم اختلفوا في ذلك فقال
بعضهم بحدوثها مع البدن لقوله تعالى ثم انشاناه خلقا آخر والمراد بالانشاء
افاضة النفس على البدن وقال آخرون بحدوثها قبل الابدان لقوله عليه السلام
خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وكل من الاستدلالين يفيد
الظن اما الآية فلجواز ان يكون المراد ثم جعلناها متعلقة بالابدان
فاللازم ح حدوث تعلق النفس لا حدوث النفس واما الحديث فلانه تعارضه
الآية لانها مقطوعة المتن مظنونة الدلالة والحديث بالعكس هذا ما قاله
المليون واما الحكماء فقد اختلفوا فيه فقال ارسطو ومن تبعه بالحدوث
ومن قبله من المتقدمين قالوا بقدمها ودليل ارسطو انها لو كانت قديمة فقبل
تعلقها بالابدان اما ان تكون متمايزا بعضها عن بعض اولا وكل منهما
التالي باطل فالمقدم مثله اما كونها متمايزة فلان تمايزها اما ان يكون بالذات
او بعرض من الاعراض لا يجوز ان يكون بالذات والا يلزم اختلاف النفوس
كلها بالذات ونحن نعلم بالضرورة اشتراك النفوس في المفهوم من النفس
ولا بالعوارض المكتنفة بالمادة والا يلزم وجوب مقارنة النفوس
بالابدان لان التقدير انها متباينة والتمايز بالعوارض المادية ومادة النفوس
الابدان فيلزم ان تكون قبل هذا البدن متعلقة باخر وهلم جرا فيلزم

التناسخ وسنبطله ولانها لا تكون مكتسبة بالآلات لان نسبة العوارض الى الجميع على السوية بناء على تعدد امثالها فلو كانت مخصصة لبعض بعض يلزم التحكم واما كونها غير متناهية فلانها لو لم تكن متناهية لا بالذات ولا بالعوارض فلا يخلو من ان تبقى عند تعلقها بالابدان كذلك او لا بل تتجزا وتنقسم لكن الاول باطل والا يلزم اشتراك النفوس كلها في الصفات النفسية من العلم والقدرة وغيرهما والبديهة تشاهد ببطلانه وكذا الثاني لان الانقسام انما يكون بالانفعال والانفعال من عوارض المادة فيلزم ان تكون النفس الناطقة مادية وقد عرفت انها مجردة وايضا على تقدير التجزي والانقسام تبطل تلك الهوية النفسية الواحدة التي كانت قبل التعلق واحدة وتحصل هويتان اخريان وهو خلاف المطلوب ولما قال ارسطو بحدوث النفس وكل حادث لا بد له من شرط لحدوثه والا يلزم التحكم ويجب ان يكون ذلك الشرط حادثا لان شرط الحادث انما يكون حادثا فاراد ان يبين شرط حدوث النفس فقال شرط حدوث النفس حدوث البدن فان البدن اذا حصل من اجتماع العناصر واستعد لان يفيض عليه نفس من المبدإ الفياض ففاضت لان البدن مستعد لها ولا بخل في المبدإ الفياض بل فيضه عام عند حصول القابلية والاستعداد وبذلك ابطل التناسخ فقال لو كان التناسخ حقا يلزم ان يتعلق ببدن واحد نفسان لكن التالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان النفس المتناسخة اذا حصلت في بدن يجب ان يفيض عليه من المبدإ الفياض نفس اخرى لما سمعت من عموم الفيض فيتعلق نفسان ببدن واحد وهو الشرطية وبطلان التالي ضروري لان كل واحد يعلم بالبديهة انه نفسا





واحدة ولا يخفى عليك لزوم الدور من كلام ارسطو لانه اثبت الحدوث بابطال التناسخ كما سمعت وبين بطلانه بحدوث النفس وهو الدور فالصواب ان يستدل بعد اثبات الحدوث بدليل آخر غير حدوث النفس على بطلان التناسخ بان يقال نحن نعلم بالضرورة عند وقوع وباء او قتل عام عدم حدوث الابدان بمقدار النفوس المفارقة او يقال التناسخ لو كان حقا لكان للنفس شعور باحوال البدن الذي كانت مدبرة له مع مدبيا ولا شعور فلا تناسخ وغير هذا من الدلالة الدالة على بطلان التناسخ قال وتعلق به الى آخره اقول اعلم ان تعلق النفس بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق فان العاشق الملاحظ لجمال المعشوق يشتاق الى الوصول اليه والتعلق به فكذا النفس لتوقف كمالاتها ولذاتها اللتين انما تحصلان للنفس بواسطة البدن واستعمالها الآلات التي هي واسطة في حصول الكمالات واللذات لها على البدن تشتاق الى ان تتعلق به وتحصل بتوسط الآلات البدنية من الكمالات ما هي مستعدة لها وهي تتعلق اولا على الروح وهو جسم لطيف بخاري يحصل من دم لطيف يتربى في تجويف الايسر من القلب فيفيض قوة الحيوة وينتشر منه بتوسط العروق النابتة منه الى الباقي من الاعضاء فيفيد كل عضو قوة بها يتم نفعه من الغاذية والنامية وغيرهما على ما عرفت من تفاصيل القوى قيل ولا يخفى على طالب الحق ان الحق في امثال هذه المباحث التفويض الى قدرة خالق الكل قال والعقل الى آخره اقول لما فرغ من البحث عن النفس شرع في البحث عن العقل وهو الجوهر المجرد الذي لا يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف والقيد الاخير لاخراج النفس

ومنه مباحث الاول في اثباته قال الحكماء اول ما خلق الله هو العقل كما
ورد به نص الحديث واستدلوا على اثباته بوجهين الاول ان الواجب يجب
ان يصدر عنه شي لامتناع التعطيل عليه وذلك لا يجوز ان يكون جسما لانه
مركب والواحد لا يصدر عنه الا الواحد كما عرفت في اصلهم ولا الهيولى ولا
الصورة لان الصادر عنه اولا علة للباقي من الموجودات بالذات لبعض
وبالعرض للآخر والعلة يجب ان تكون مستقلة بالوجود ليمكن لها افادة وجود
الغير وليس كل من الهيولى والصورة مستقلا بالوجود لامتناع وجود
احديهما بدون الاخرى كما عرفت سابقا فتلازمهما ولا النفس لان الجسم جزء
لها من حيث المفهوم وخارج عنها بحسب الذات وما صدق عليه لكن الجزء
لمفهوم الشي الخارج عن ذاته المباين له فيكون الجسم متقدما عليها بحسب
المفهوم فيمتنع ان تكون معلولا اولا ولا بالعرض لما خرج عن الجوهر فيكون
عقلا لان الموجودات جواهر واعراض واقسام الجوهر خمسة كما عرفت
سابقا وليس للعرض والباقي من اقسام الجوهر من الجسم والهيولى
والصورة والنفس صلاحية ان يكون معلولا اولا فتعين العقل
وهو المطلوب الثاني ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون الواجب بالاجل
المذكور ولا جسما آخر لان الجسم انما يؤثر فيما له وضع اي مشار اليه بالاشارة
الحسية يدل عليه التجربة فلو كان علة للجسم بنفس الصورة مع الهيولى
القابلة لها يجب ان تكون الهيولى المقارن فعلها الصورة ذات وضع
فيلزم صيرورة الهيولى ذات وضع قبل الصورة هذا خلف لاحتياجها الى الصورة
في كونها ذات وضع كما عرفت في البحث عنها ولا النفس ولا الهيولى و
الصورة لعدم استقلالها بالتاثير والوجود كما عرفت اولا فتعين ان

يكون



يكون عقلا وهو المطلوب والجواب ان اثبات العقل مبني على الاصل
المذكور وقد بينا ضعفه وبطلانه سابقا قال ثم يصدر الى ان قال اقول
يريد بيان ترتيب الموجودات على طريق الحكماء معقول قال الحكماء لما
بينا ان الصادر الاول عن المبدا العقل فاعلم ان للعقل اعتبارات
ثلثة احدها وجوده وثانيها كونه واجبا بالغير الذي هو الواجب
وثالثها كونه ممكنا لذاته لاحتياجه الى الواجب في الوجود وهذه الاعتبارات
الوجود منها اشرف من الوجوب لان وجوب الموجود تابع للوجود والمتبوع
اشرف والوجوب من الامكان وهو ظاهر فيصدر عنه باعتبار
وجوده عقل آخر وباعتبار وجوبه نفس وباعتبار امكانه الفلك الاول
الذي يتعلق به النفس الاول وكذا عن العقل الثاني بحسب ما فيه الثلث من
الاعتبارات الثلثة الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال والمؤثر
في عالم العناصر بحسب الاستعدادات الحاصلة في هيولاه من الاوضاع
والحركات الفلكية قيل عليهم الاعتبارات المذكورة لا يخ من ان يكون وجودية
او عدمية فان كان الاول يجب عن صادر آخر وان كان الثاني لا يجوز ان يكون
جزء المصدر الامور الوجودية التي هي العقل والنفس والفلك لامتناع
كون العدمي علة للموجود في الايلية بطلان اصل المذكور الذي هو مبني دليلكم
على اثبات العقول فلان لا يكون العقل موجودا فضلا عن ان يكون له اعتبارات
يصدر عنه بحسبها عقل آخر ونفس وفلك وهو ضروري البطلان في
وانما صرفت اسناد الاشرف الى الاشرف خطابية ليس ببرهان في
قال وانها الى آخره اقول لما فرغ من اثبات العقول شرع في
احكام لها وهي سبعة الاول انها ليست حادثة لما علمت سابقا

الكون والفساد

ان كل حادث يستدعي مادة والعقول ليست بمادية الثاني انها لا تقبل
الكون والفساد لما عرفت ان محل الهيولى صورة وتلبس اخرى وليست
للعقول هيولى الثالث ان انواعها منحصرة في الشخص اي لا توجد من كل نوع منها
الا شخص واحد لما عرفت سابقا ان تكثر الجزئيات والاشخاص بالماديات
والعقول ليست بمادية الرابع انها جامعة لجميع كمالاتها اي كل ما يمكن ان يحصل
لها من الكمالات يجب ان تكون حاصلة لها بالفعل لان حدوث الحادث انما يكون
للماديات الخامس انها عاقلة لذواتها لان الادراك عبارة عن حضور ماهية المدرك
عند المدرك ولا شك في ان المجرد يحضر ذاته عنده لان ما هو سبب الذهول عن
الذات وملاحظتها المادة وعوارضها والعقول عارية عنها فتكون عاقلة
لها وهو المطلوب ولقائل ان يقول هذا مبني على ان الادراك حضور ماهية
المدرك عند المدرك وقد تكلمنا فيه في البحث عن الوجود الذهني وعلى تقدير
ان يكون كذلك فلم لا يجوز ان يكون المغايرة بين ماهية المدرك والمدرك شرطا
للادراك والتعقل السادس انها عاقلة للكليات ايضا لان كل مجرد يمكن تعقله
فيمكن مقارنته لماهية المدرك وعند مقارنته ماهية المدرك يمكن مقارنته غيره
ايضا لان التعقلات ليس فيها تضاد بل قد يعين تعقل شيء تعقل غيره كما سمعت
في الفرق بين الصور الذهنية والخارجية فيمكن للمجرد المقارنة مطلقا اعم
من ان يكون من حيث انه مدرك او مدرك والا يلزم ان يكون ادراكه مشروطا بكونه
في العقل وكونه في العقل مشروطا بكونه له فيلزم الدور وكل ما يمكن له فهو
واجب الحصول بالفعل لما سمعت في الحكم الرابع فيجب ان يكون مدركا للكليات
الى غيرها وهو المطلوب الجواب لا نسلم ان كل مجرد يمكن تعقله فان الواجب
والعقول والنفوس مجردات ويمتنع ادراك حقائقها كما قلتم به السابع انها





لا تعقل الجزئيات لانها انما تدرك بالآلات الجسمانية والعقول مجردة عنها
واليه اشار بقوله لا الجزئيات وهو مستثنى من قوله عاقلة لذواتها وللكليات
الجزئيات قال واما الجن الى آخره بعد الفراغ عن العقول والنفوس
واحكامها شرع في البحث عن الجن والشياطين اعلم ان المليين من
الاسلاميين وغيرهم قالوا بوجود الجن والشياطين خلافا للحكماء فانهم
انكروها مستدلين بانها لو كانت موجودات فاما ان تكون لطيفة او كثيفة
والقسمان باطلان فكذا وجودها اما الاول فلانها لو كانت موجودات
لطيفة لما كانت قادرة على الافعال الشاقة للطافتها ورقة قوامها بل
يجب ان تتلاشى عند هبوب الرياح العاصفة عليها وذلك بخلاف
ما نقل عنهم واما الثاني فلانها لو كانت موجودات كثيفة لوجب ان نراها والا
يلزم امكان ان يحضر بين ايدينا جبال شاهقة وطبول وبوقات ولا نراها
ولا نسمعها وهو سفسطة ينكره بديهة العقل الجواب انا نختار انها لطيفة
ولا نسلم استلزام اللطافة عدم القدرة على الافعال الشاقة فان قوام الانسان
الطف وارق من قوام الحديد مع انا نجد انسانا يفتل الحديد ويكسر الاحجار
وكذا لطافة قوام الاسد وغلاظة قوام الجماد وقال قوم هي النفوس الارضية
وهي مختلفة فمنها الملائكة الكروبية ومنها الجن والشياطين وغيرها وما
يعلم جنود ربك الا هو وقال قوم هي النفوس الناطقة المفارقة فالخيرة
تتعلق بالخيرة وتعاونها على الخير وهي الجن والشريرة تتعلق بالشريرة
وتعاونها على الشر وهي الشياطين وعالم الغيب اعلم بحقائق الامور [illegible]
قال الالهيات الى آخره لما فرغ من الطبيعيات شرع في الالهيات
وقدم فيها البحث عن اثبات الواجب لابتناء الابحاث الآتية عليه وفيه مسالك

المسلك الاول للمتكلمين وهو انهم قالوا العالم اما ذات اي جوهر او صفة
لانه اما ان يكون في موضوع او لا فالاول العرض والثاني الجوهر وكل منهما حادث
وممكن لما مر ان كل ما سوى الواجب حادث وممكن وكل من الحدوث والامكان
علة للاحتياج الى المؤثر على اختلاف المذهبين فيحصل لنا اربعة طرائق في
اثبات الواجب الاول ان نقول العالم محدث وكل محدث لابد له من مؤثر فالعالم
كذلك الثاني العالم ممكن لانه مركب محتاج الى الاجزاء التي هي غيره وكل ممكن لابد
له من علة الثالث كل عرض محدث لما نشاهد من انقلاب النطفة علقة والعلقة
مضغة والمضغة لحما ودما الى غير ذلك من الاعضاء المختلفة مع تشابه اجزائها
فلا بد له من خالق حكيم الرابع الاجسام متماثلة كما عرفت فاختصاص كل بصفة
واجب لامتناع التحكم ثم نقول بعد ذلك المؤثر الذي لابد للعالم منه اعم من
ان يكون ذاتا او صفة لا يخ من ان يكون واجبا او ممكنا فان كان واجبا فهو المطلوب
وان كان ممكنا ننقل الكلام اليه فاما ان يذهب السلسلة غير متناهية او
يعود فيه مرتبة من المراتب او ينتهي الى موجود واجب لكن الاول والثاني باطلان
فتعين الثالث وهو المطلوب المسلك الثاني للحكماء وهو ان يقال ان موجودا
فان كان واجبا فهو المطلوب وان لم يكن واجبا بل ممكنا يلزم اما الانتهاء الى الواجب
او الدور او التسلسل والفرض ان الاخيران باطلان فتعين الاول وهو المطلوب
وهذا مسلك حسن فيه طرح لمؤنات كثيرة قوله فان وجب جوابه محذوف تقديره
فان وجب فهو المقصود المسلك الثالث لبعض المتاخرين وهو ان مجموع
الموجودات من حيث هي ممكنة لافتقارها الى الاجزاء التي هي غيرها فلا بد لها
من علة وتلك لا يكون نفس المجموع لامتناع ان يكون الشيء علة لنفسه ولا جزءه ايضا
لان علة الكل يجب ان يكون علة لكل واحد واحد من الاجزاء والله تكن علة

لتي



منها فلا يكون علة للمجموع من حيث هو ضرورة او علة للبعض دون آخر فلا يكون علة
مستقلة والمراد بالعلة ههنا هي فلو كانت المجموع شيئا من اجزائه يلزم تعليل
الشيء بنفسه وكون علة الشيء علة لعلته فيجب ان يكون علة المجموع امرا خارجا
عنه والخارج عن جميع الممكنات الموجودة لا يكون الا واجبا فهو المطلوب لا يقال
المجموع يشعر بالتناهي فيلزم المصادرة لانا نقول المراد بالمجموع الممكنات بحيث
لا يخرج عنها شيء ولا شك ان المجموع بهذا المعنى لا ينافي في التناهي المسلك الرابع
وهو لبعض من المتاخرين انه لو لم يكن الواجب موجودا يلزم ان لا يوجد واجب
لغيره فيلزم ان لا يوجد موجود اما الاول فلان ارتفاع الجميع من حيث لا يكون
ممتنعا لا بالذات لانها غير واجب ولا بالغير ايضا لان الغير ايضا انما يكون
ممكنا لفرض عدم الواجب فيجوز ارتفاعه وجواز ارتفاعه موجب لجواز
ارتفاع موجبه ضرورة واما الثاني فلما علمت في البحث عن الامور العامة
ان كل موجود اما واجب بالذات او بالغير واعلم ان ههنا شبهات حاصل
المجموع يرجع الى شبهة واحدة فلذلك تركها في الكتاب واختصر على ما هو
مرجع الكل وهو بعد ما ان تعالى لنا ان ناخذ منها وفي كل مسائل نريد مذهبين
متقابلين ونردد بينهما ترديدا مانعا من الخلو ونبطل بدليل كل واحد
منها دليل الاخر فيلزم بطلان التعدد المشترك لامتناع تحقق العام بدون
ان يكون في ضمن خاص كما نقول لا يجوز وجود الواجب لانه لو كان موجودا
فاما ان يكون وجوده عينه او غيره وكل من القسمين باطل فكذا وجوده اما
الاول فلان الوجود مشترك وذاته لا واما الثاني فلانه وجوده لو كان
غير ذاته عارضا لها يكون معلولا لها فيلزم تقدم الواجب بالوجود على الوجود
كما سمعت سابقا من مقالة من كان قائلا بانه عينه ودفعه مجملا ابطال

احد دليلي المذهبين او ابطالهما لجواز ان يكون كل من الدليلين ضعيفا
ولا يلزم انتفاء المذهبين لجواز ثبوتهما بدلايل اخر كما يقول في الفصول المذكورة
لا نم ان الوجود الذي هو عين مشترك بل المشترك المطلق والعين الخاص كما
مر او يقول لانم بعدم العلم بالوجود كما مر سابقا المسلك الثاني مما هو الذي
استخرجه الاستاد المحقق كساه الله حلل غفرانه ان الموجودات باسرها
لو كانت ممكنة لاحتاجت لامكانها في وجودها الى موجد مستقل ممتنع
بالنظر الى وجوده ارتفاع الموجودات من اي بحث لا يوجد المجموع من الوجود
ولا واحد من اجزائها لان من شان الموجد المستقل وجوب وجود المعلول
عند وجوده وما لا يمنع جميع انواع العدم من المعلول لا يكون شانه ذلك ضرورة
والموجد المستقل الموصوف بالوصف المذكور اما يكون خارجا عن مجموع الممكنات
المعلولة لامتناع ان يكون نفسها او جزئها لما علمت فيكون واجبا وهو
المطلوب ولا يخفى عليك ان بيان وجوب الصانع دال على انه يجب لم يكون
ازليا وابديا لا احتياج الى اجراء دليل اخر لبيانه كما فعله بعضهم ولذلك
اكتفى في الكتاب باثبات الواجب ولم يذكر دليل اخر مستقلا في انه ازلي
ابدي قال ثم لا تميل الى الفرع اقول لما فرغ عن اثبات الواجب
شرع في الصفات الدالة على تنزيهه ومن جملتها انه لا مثل له ولا تركيب فيه
اما الاول فلانه لو كان له مماثل لكان التمايز بينهما بالتعين لان الاشتراك في
الذات يحوج الى التمايز بالتعين كما عرفت فيما تقدم فيلزم تركب الواجب عن الامرين
التي هي ما به الاشتراك والتعين الذي هو ما به الامتياز هذا خلف واما الثاني
فلان المركب يحتاج الى الاجزاء المغايرة له والاحتياج اية الامكان فيستحيل
على الواجب هذا ما ذهب اليه المتاخرون من المتكلمين واما المتقدمون
منهم



منهم فقالوا بان الذوات كلها من حيث الذوات متساوية لا يتمايز بينها الا بصفات
عرضية خارجية وامتياز ذات الباري عن ساير الذوات ليس الا بصفات
مخصصة له من وجوب الوجود والحيوة والعلم التام والقدرة التامة وقال
ابو هاشم بان امتياز الواجب عن ساير الذوات بصفة يوجب هذه الصفات
الاربع وهي المسماة بالالهية وكلام المتقدمين كلام غريب تلونا عليك من قبيل
قوله فصل عارضة اشارة الى ما قال المتقدمون في التساوي في الذات من
الدليل وهو الوجوه التي سمعتها في بيان اشتراك الوجود اشتراكا معنويا
والجواب عن الجميع انهم لم يفرقوا بين ذات الموضوع والوصف العنواني كما نبهناك
ثم لذلك قال في الكتاب وبالفرق بين ذات الموضوع وعنوانه ينحل شبهه قوله
والحكماء اشارة الى ما نقلوا عن الحكماء انهم قالوا ذات الباري عين الوجود
المشترك بينه وبين غيره من الموجودات والامتياز بقيد سلبي وهو ان
الوجود المشترك الذي هو عين الواجب ليس عارضا لغيره في الواجب بخلاف
غيره من الموجودات فان الوجود فيها عارضة لماهياتها المغايرة للوجود
وذلك نقل غير مطابق لانهم صرحوا في مواضع كثيرة بان ما هو عين الوجود
الخاص ومطلق الوجود مشترك بينه وبين ساير الموجودات عارض لها
ومن اراد الاطلاع عليه فعليه بمطالعة كتبهم الثانية ان الباري ليست
جهة ومكان خلافا للكرامية والمشبهة فانهم خصصوه بجهة الفوق ولهم
فيه اقوال نطق بها المواقف فعليك بمطالعته لنا وجوه الاول انه لو كان
في مكان يلزم تحقق المكان معه في الازل فيكون المكان قديما وقد علمت ان لا قديم
سوى الله تعالى الثاني ان المتمكن يحتاج الى المكان ضرورة دون العكس لجواز
الخلاء فلو كان للباري مكان يلزم احتياجه اليه وهو عليه محال الثالث انه لو

كان في مكان فاما ان يكون في بعض من الامكنة او في جميعها والتالي بقسميه باطل
فكذا المقدم اما كونه في بعض منها فلانه مفارق فنسبته الى الجميع على السواء
فاختصاصه ببعض يجب ان يكون لمرجح لامتناع التحكم وح يلزم احتياج
البارى الى ذلك المرجح والاحتياج آية الامكان فيلزم امكان الواجب هذا
خلف واما كونه في جميعها فلانه لو كان كذلك يلزم مخالطته بجميع قاذورات العالم
تعالى عنه علوا كبيرا وايضا يلزم التداخل وهو محال لما مر سابقا الرابع انه لو كان
متحيزا لكان جوهرا وح اما ان يكون منقسما اولا وكلا القسمين باطل
فكذا كونه متحيزا اما الاول فلوجهين الاول انه لو كان منقسما يلزم احتياجه
الى الاجزاء التي هي غيره وهو محال عليه الثاني انه لو كان منقسما يكون متاخرا
عن اجزائه فلا يكون قديما لامتناع تاخر القديم عن شيء وقد بينا قدمه واما الثاني
فلانه لو كان جوهرا غير منقسم يكون جزءا لا يتجزى الذي هو اصغر الاشياء و
احقرها فيلزم حقارته وهو منزه عن الحقارة اتفاقا ولزم من امتناع
كونه في مكان ان لا يكون جسما بقياس من الثاني وهو ان كل جسم متحيز والبارى
ليس بمتحيز فلا يكون جسما خلافا للمجسمة فانهم قالوا بانه جسم وفصلوا القول
تفصيلا لا يليق بان يذكر وذكروا في المواقف وغيره من الكتب الكلامية تفاصيلهم
تتميما للصناعة فمن اراد الوقوف عليها فليطالعها ومما يدل على امتناع
كون البارى جسما انه تعالى قد بينا حدوث الاجسام والحدوث على البارى
مح او يقال كل جسم مركب من الهيولى والصورة او الاجزاء التي لا تتجزى كما عرفت
والتركيب على البارى محال واستدلت المجسمة على مقالتهم الفاسدة بوجهين
الاول ان الضرورة حاكمة بان كل موجود متحيز والبارى موجود كما سمعت
في اثباته فيكون متحيزا فيكون جسما والجواب منع الضرورة فان الحاكم بذلك



هو الوهم والاحكام الوهمية غير مقبولة الثاني الاستدلال بظواهر الايات
الموهمة بالتجسيم مثل قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك
صفا صفا أأمنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض والجواب ان الظواهر
النقلية اذا عارضت الدلايل العقلية لم يمكن تصديقها ولا تكذيبها لامتناع
اجتماع النقيضين وارتفاعهما ولا تصديق النقل وتكذيب العقل لان
العقل اصل النقل فتكذيب العقل لتصديق النقل يوجب تكذيبهما لان
كذب الاصل يستلزم كذب الفرع ضرورة فتعين تصديق العقل وتاويل
النقل بان يقال المراد بالاستواء الاستيلاء كقول الشاعر قد استوى
عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق ومن في السماء اي حكمه وامره
وقس على ذلك جميع النقليات الموهمة بالتجسيم او ان يفوض علم النقل
الى الله تعالى كما هو راى الواقف على كلمة الا الله في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله
وعليه اكثر السلف كما روي عن احمد الاستواء معلوم والكيفية مجهولة
والبحث عنها بدعة فبطل ما كان معتقد المجسمة في مطلبهم التجسيم وثبت
ان البارى تعالى منزه عن ان يكون جسما او جسمانيا وهو المقصود الثالث انه
تعالى ليس في زمان هذا مما اتفق عليه العقلاء اما الحكماء فلانهم فسروا الزمان
بمقدار حركة محدد الجهات ولا يتصور ذلك في البارى اذ لا تعلق له بالحركة
والجهة واما الاصحاب فلانهم فسروه بمتجدد يقدر به متجدد كما مر والبارى
منزه عن التجدد فباي تفسير يفسر الزمان ليس البارى زمانيا بل هو عار
عنه ومنزه الرابعة انه يمتنع ان يتحد بغيره لما عرفت سابقا من امتناع
اتحاد الاثنين مطلقا اعم من ان يكونا ممكنين او واجبين او احدهما ممكنا
والآخر واجبا الخامسة انه يمتنع ان يحل في شيء الا لما قيل ان الحلول التبعية

في التحيز والتحيز عليه محال لان للخصم نقض التفسير بصفات الباري كما هو فيه
سابقا بل لان الحال في الشيء يحتاج اليه ضرورة احتياج الحال الى المحل والاحتياج
عليه محال واعلم ان القايل بالحلول والاتحاد ثلث طوايف الاولى النصارى
والثانية النصيرية والاسحاقية من الشيعة والثالثة المتصوفة وفي تفصيل
مذاهبهم طول لا يليق في الكتاب ذكره فتركناه السادسة انه يمتنع ان يقوم
به الحادث واعلم ان المهم في هذا الموضع تحرير محل النزاع فانه دافع لجميع
الالزامات التي اوردها الكرامية وعنوان ثبات الحادث هو الموجود بعد
العدم فما لا وجود له ويتجدد كالاحوال لا يقال له حادث بل متجدد وهو ثلثة
اقسام الاول الاحوال فانها غير متصفة بالوجود كما عرفت ويمتنع تجددها وتواردها
على ذات الباري خلافا لابي الحسين البصري فانه قال بجواز تجددها على ذات
الباري تعالى بتجدد علم الباري عند تجدد المعلومات ولذلك اثبت له
علوما غير متناهية بتوسط معلومات غير متناهية الثاني الاضافات فانها
غير موجودة كما مر سابقا وليس يمتنع تجددها على ذات الباري اتفاقا فانه
مع العالم وقبله وبعده وكل منها اضافة متجددة قايمة بذاته الثالث الامور السلبية
وهي قسمان الاول ما يمتنع اتصاف الباري به كعدم القدرة وعدم الارادة وغيرهما
وهي مما لا يجوز ثبوتها للباري فضلا عن تجددها عليه الثاني ما لا يمتنع كعدم
كونه جسما وعدم كونه زمانيا الى غير ذلك وهي مما يجوز تجددها على الباري فعلم
من ذلك ان من منع قيام المتجدد بذات الباري مراده منع قيام الموجود بعد
العدم والاحوال والسلوب التي يمتنع اتصاف الباري بها لا غيرها ولا الاضافات
والسلوب التي يجوز اتصاف الباري بها اذا عرفت ذلك فنقول اختلف في جواز
قيام الحوادث بالباري وكونه محلا لها فقال الاكثر بالامتناع واستدلالهم بثلثة

اوجه



اوجه الاول انه لو جاز ذلك لكان الباري قابلا للحوادث لكن التالي باطل
فالمقدم مثله بيان الملازمة ظاهر وبطلان التالي انه لو كان قابلا لها لكانت
القابلية لازمة له لامتناع الانقلاب من الامتناع الى الامكان ولزوم
القابلية تستلزم لزوم المقبول الذي هو الحادث لانها نسبة بين القابل والمقبول
والنسبة انما تتحقق بعد تحقق المنتسبين فيلزم لزوم الحوادث لذاته وصحة تحققها
في الازل هذا خلف واليه اشار بقوله ولا صح ازلا اذ القابلية ذاتية اي يمتنع
رفعها عن الماهية لانها جزء مقوم للماهية لانها نسبة وهي خارجة عن المنتسبين
الثاني ان صفات الباري صفات كمال لامتناع النقص عليه فيجب قدمها
والا يلزم النقص عليه قبل حصولها له الثالث ان حصول صفة له بعد ان لم يكن
موجب للتاثر والانفعال له عند حصولها والتاثر والانفعال عليه محال فثبت
على الاول اللازم منه ازلية الصحة لا صحة الازلية وبينهما فرق وعلى الثاني لم
الصفات يجوز ان يكون غير باقية بل متجددة متواردة زمانا بعد زمان على
ذات الباري بحيث يكون كل سابق معدا للاحق الى غير النهاية وح لا يلزم خلوه
الباري عن الكمال بل يستعمل دايما من كمال الى آخر ولا استحالة ح وعلى الثالث
انك ان اردت بالتاثر حصول صفة له بعد ان لم يكن فلا نم استحالته فانه
هو اول المسئلة وان اردت تاثره عن فاعل غيره يحدث تلك الصفة في ذاته
فممنوع لجواز ان يكون المقتضي لتلك الصفة ذاته لا غيره هذا مع قوله او
تتفاوت صفاته تعالى تاثره فالمعتمد ان يقال كل حادث لا بد له من مادة والباري
في غاية التنزه عنها والكرامية بالجواز وقالوا اكثر العقلاء قايلون بالجواز معنى
وان انكروا لفظا فان ابا علي وابا هاشم من المعتزلة ومن تابعهما قالوا بان
الله تعالى يريد بارادة حادثة ويكره بكراهة حادثة لا في محل فكونه مريدا

ويكون هنا تكون صفة قايمة به متجددة بتجدد الارادة والكراهة الحادثتين
والاشعرية قايلة بالنسخ وهو انتهاء الحكم او رفعه وكل من الانتهاء والرفع عدم
بعد الوجود والحكما قايلة بوجود الاضافات بكون الباري تع مع كل حادث حادث
بكون صفة وجودية بتجدد الحوادث قايمة بذاته والجواب عن الجميع ان المتغير
والمتجدد في هذه الصور التعلقات التي هي اضافة لا نفس الصفات المتعلقة
بالحوادث وقد عرفت في المبحث جواز تجدد الاضافات على الباري فيندفع ما قالت
الكرامية من الالزامات وايضا الحكما غير قايلة بوجود ساير الاضافات فلا يتم
الزامهم ومما يجب ان تعلم ان الصفات اما حقيقية لا اضافية كالسواد والبياض
او صفة ذات اضافة كالعلم والقدرة المستدعيين للاضافة الى المعلوم والمقدور
او اضافة محضة كالقبلية والبعدية فالتجدد ممتنع في الاول مطلقا وجايز في
الثالث مطلقا وفي الثاني يجوز التجدد في تعلقاتها لا نفسها فاحفظه فان له
مواضع نفع السابع انه ليس متصفا بالاعراض الحسية من اللون والطعم
والرايحة والالم واللذة الحسية هذا مما وقع عليه اطباق العقلاء اما اللذة
العقلية فنفيها اختلاف نفاها المليون عن الباري واثبتها الحكما
مستدلين بان اللذة عبارة عن ادراك الملايم والباري مدرك لكمالاته فيكون
ملتذا ضرورة وكلما كان الادراك اقوى كانت اللذة اقوى وادراك الباري
اقوى الادراكات فيكون لذته اقوى اللذات واكملها والجواب لا نم ان اللذة ادراك
الملايم لم لا يجوز ان يكون الادراك سببا لها لا عينها كما سمعت سابقا وح لا يلزم
اثبات اللذة للباري لجواز ان لا يكون الباري قابلا لها ومجرد السبب غير كاف
في حصول الاثر بل لا بد من القابل ايضا وان سلمنا انها نفس الادراك فلم لا يجوز
ان يكون ادراك الباري مخالفا بالحقيقة لادراكنا فلا يلزم من كون اللذة عين

ادراكنا



ادراكنا كونها عين ادراك الباري حتى يلزم ما قلتم قال الثامن اقول
هذا هو الشروع في الصفات الثبوتية للباري ومنها وحدته وامتناع الاثنينية
عليه وفيه طرق اربع اثنان للحكما الاول لو كان في الوجود الهان لكان الوجوب
عين ماهيتها لما علمت سابقا ان الوجوب عين ماهية الواجب فيلزم الاشتراك
بينهما في الماهية والاشتراك في الماهية محوج الى التمايز بالتعين كما سمعت غير مرة
فيكون تمايزهما بالتعين وح يلزم تركبهما من الوجوب الذي هو ما به الاشتراك
والتعين الذي هو ما به الامتياز والتركيب على الباري محال كما علمت واعلم ان
هذا مبني على ان يكون الوجوب ثبوتيا وفيه ما عرفت في البحث عن الوجوب
ولذلك قال الاستاذ المحقق في المواقف وهو مبني على ان الوجوب وجودي
فان صح ذلك تم الدليل لا يقال مجرد ثبوته غير كاف بل يجب من بيان كونه
عين الماهية وبيان كون التعين ثبوتيا لانا نقول قد مضى ان الوجوب على تقدير
ان يكون ثبوتيا يجب ان يكون عين الواجب وان التعين ثبوتي قال بعض
من الفضلاء ليس هذا البرهان ما ذكره الحكماء في اثبات التوحيد بل الذي
ذكروه فيه ان ماهية الواجب علة لتعينه والا يلزم احتياج الواجب في تعينه
الى الغير هذا خلف واذا كان كذلك يكون الواجب واحدا لان ماهية الواجب
واحدة انما يحصل منها تعين واحد ومن التعين الواحد انما يحصل واجب واحد
ضرورة ثم قال هذا اخصر واقوى وفيه بحث لا يخفى على المتامل الثاني ان الوجوب
مستلزم للتعين فيجب ان يكون الواجب واحدا وهو المطلوب اما الاول
فلان الوجوب لو لم يكن مستلزما للتعين فاما ان يكون التعين مستلزما له او لا لا يجوز
الاول لانه لو كان كذلك لم يمكن تحقق التعين بدون الوجوب لامتناع تحقق الملزوم
بدون اللازم والوجوب ايضا ممتنع التحقق بدون التعين لامتناع ان يتحقق الوجوب

الذي هو عين ماهية الواجب بدون ان يكون متعينا وح يلزم الدور ولا الثاني لان
التعدد ان الوجوب غير مستلزم للتعين فلو لم يكن التعين مستلزما له ايضا يمكن الانفكاك
بينهما فيلزم امكان تحقق الوجوب الذي هو عين ماهية الواجب بدون التعين وهو
ضروري البطلان كما عرفت الآن واما الثاني فلان الوجوب عين ماهية الواجب فهي
واحدة انما يصدر عنها تعين واحد ومن التعين الواحد انما يكون واجب واحد
وهو المقصود ولا يخفى عليك ابتناء هذا ايضا على كون الوجوب ثبوتيا والثاني
للمتكلمين الاول لو كان في الوجود الهان قادران على جميع الممكنات لكان نسبة
جميع الممكنات اليهما على السواء لان المقتضي لكون الممكنات مقدورة لهما ذاتهما
وامكان الممكنات فيستوي النسبة ضرورة وح وقوع المقدور المعين اما بهما وهو
باطل لامتناع استناد المقدور الواحد الى قادرين مستقلين او باحدهما وهو
ايضا باطل للزوم الترجيح بلا مرجح الثاني وهو المشهور ببرهان التمانع لو كان
في الوجود الهان فاما ان يمكن ان يريد احدهما شيئا والآخر ضده اولا والقسمان
باطلان فكذا التعدد في الاله اما الاول فلانا لو فرضنا وقوعه يجب ان لا يلزم
منه محال لان الممكن كذلك لكن المحال لازم لانه اذا اراد احدهما شيئا والاخر ضده
فلا يخلو من ان يقع كل من الضدين او لا يقع شيء منهما او يقع احدهما دون الآخر فعلى
الاول يلزم اجتماع الضدين وعلى الثاني عجز الالهين وعلى الثالث عجز احدهما وهو
ان لا يقع مراده فالمحال لازم على جميع التقادير فلا يكون ارادة احدهما شيئا و
الاخر ضده ممكنة واما الثاني فلان الشيء يمكن تعلق قدرة كل به لذاته للامكان
فالمانع تعلق قدرة احدهما به فالذي اصبح تعلق قدرته به بواسطة تعلق قدرة
الاخر به يلزم عجزه وعجز الاله محال وما قيل ان هذا انما يدل على امتناع الهين قادرين
على جميع الممكنات لا على امتناع الهين مطلقا مندفع بادنى تامل اعلم ان وجوه

الواحد



الواجب مما اطبق عليها العقلاء الا الثنوية فانهم قالوا في العالم خير وشر ولا يجوز
ان يكون واحد خيرا وشريرا فيجب ان يكون للخير مبدأ وللشر مبدأ آخر والجواب منع
امتناع كون الواحد خيرا وشريرا وقيل عليهم الخير لو كان قادرا على دفع الشر ولم
يدفعه فهو شرير وان لم يمكن يكون عاجزا فيلزم عجز الاله وهو محال قال ثم المطلع
اقول اختلف في ان صفات الباري صفات زائدة على ذاته ام هي عينها بمعنى
ان صفات الباري هل هي امور موجودة في الخارج بوجود مغاير لوجود الباري مقتضية
لكونه عالما وقادرا الى غير ذلك ام هي امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج والباري
عالم بذاته وقادر لذاته لا لصفة موجبة لها ام لا فذهب الاشاعرة الى الاول والحكماء
والمعتزلة الى الثاني واستدل الاشاعرة بوجهين الاول ان الصفات متغايرة فان
المفهوم من العلم مثلا غير المفهوم من القدرة ضرورة فلو كانت الصفات عين
الذات لكان المفهوم من احدها عين المفهوم من الاخرى بالضرورة وليس كذلك فليست
الصفات عين الذات الثاني انها لو كانت عين الذات لما كان حملها عليها مفيدا بل كان
قولنا الباري عالم بمنزلة قولنا الباري باري والبديهة قاضية والجواب عنهما ان ما ذكرتم
انما يفيد المغايرة بحسب المفهوم ولا نزاع فيها لا بحسب الذات التي صدقت هي عليها
وهي المتنازع فيها واستدلت الحكماء بانها لو كانت زائدة على الذات قائمة بها في
الخارج لكان الباري فاعلا لها لاستناد الموجودات كلها اليه وهو قابل لها ضرورة
فيلزم كون الباري قابلا لها وفاعلا معا وقد ابطلناه والجواب منع امتناع كون الشيء
قابلا وفاعلا وقد بينا ضعف دليلكم عليه واستدلت المعتزلة بوجهين الاول
ان الصفات لو كانت موجودات خارجية قائمة بالباري لكانت قديمة لامتناع
قيام الحوادث به كما مر فيلزم اثبات القدماء واثبات القدماء كفر ولذلك كفرت
النصارى وهو مثل ما مر سابقا والجواب عنه ظاهر لمن احاط بما قلنا سابقا

الثاني ان عالميته وقادريته واجبة يمتنع احتياجها الى الغير فلا يكون كونه عالما وقادرا
معللين بعلم وقدرة زائدتين على ذاته وهو المطلوب الثالث انها لو كانت من
الموجودات الخارجية مقتضية لثبوت صفات اخر للباري وصفاته صفات
كمال يلزم استكمال الباري بتلك الصفات هذا خلف الجواب عن الثاني انكم ان اردتم
بوجوب العالمية والقادرية امتناع خلو ذات الباري عنهما فلا نم امتناع
استنادهما الى صفات اخرى واجبة لذات الباري فانه هو اول المسألة وان اردتم
انها واجبة لذاتها فممنوع وعن الثالث انكم ان اردتم بالاستكمال ثبوت صفات
كمالية للباري فلا نم امتناعه فانه هو محل النزاع وان اردتم غيره فبينوه حتى
نتكلم عليه والى هذين الجوابين اشار بقوله ومنها اي الحاجة والاستكمال بالغير
المعنى المتنازع فيه ممنوع قال منها القدرة اقول من الصفات
الثبوتية القدرة اعلم ان الباري قادر بمعنى انه ان شاء فعل وان شاء ترك لانه لو كان
موجبا فلا يخلو من ان يتوقف تاثيره في العالم على شرط اولا فان كان الاول يجب ان
يكون ذلك الشرط حادثا لان العالم حادث لما بينا وشرط الحادث حادث فينتقل
الكلام الى ذلك الشرط ويلزم التسلسل وان كان الثاني يلزم قدم العالم ضرورة
امتناع تخلف المعلول عن علته التامة وبالجملة لو لم يكن الباري قادرا يلزم اما قدم
الحادث او التسلسل وكل منهما محال فكذا عدم كونه قادرا اورد الحكماء عليه
وقالوا لو كان الباري قديرا فتعلق قدرته بالعالم اما ان يكون لذاته او لغيره فان
كان الاول يلزم قدم العالم لان مقتضى الذات دائم بدوامها فاذا كان تعلق القدرة
بالعالم ذاتيا يجب تعلقها به في الازل وعند تعلق قدرته بالمقدور يجب وجود
المقدور فيلزم وجود العالم فيكون قديما وانتم قائلون بخلافه وان كان الثاني يلزم
احتياج الباري في تعلق قدرته بالمقدور الى الغير هذا خلف والجواب ان تعلق

القدرة



القدرة ذاتي لكن من الجائز ان يخصص القادر بارادته تعلق القدرة بوقت دون
آخر وح لا يلزم قدم العالم واليه اشار بقوله وتعلقها لذاتها ولا يوجب قدم الاثر
قوله قديمة اشارة الى الامور المتفرعة على اثبات القدرة وهي اربعة الاول
القدرة قديمة لانها لو كانت حادثة لكانت واقعة بقدرته لان كل حادث واقع بقدرته
فيلزم استناد قدرة الى اخرى ويلزم التسلسل الثاني انها واحدة لا تختلف بالذات
باختلاف المقدورات بل بالتعلق فقط لانها لو كانت متعددة لكانت مستندة
الى ذات القادر لامتناع استناد صفاته الى الغير فذلك الاستناد اما ان يكون
بالقدرة او بالايجاب وكلاهما باطل فكذا تعددها اما الاول فلانها قديمة كما عرفت
في الاول والقديم لا يكون اثر القادر كما عرفت سابقا واما الثاني فلان الموجب
نسبته الى جميع الاعداد على السواء لانتفاء القدرة المخصصة فلا يكون صدور
عدد منه اولى من صدور آخر فيلزم وجود قدر غير متناهية هذا خلف الثالث
انها غير متناهية بحسب الذات والتعلق ايضا اما بحسب الذات فلان التناهي من
خواص الكم ولا كم فيها واما بحسب التعلق اي لا ينتهي تعلقها الى حد لا يمكن التجاوز
عنه وان لم يكن تعلقها بالفعل الا متناهيا لامتناع وجود ما لا يتناهى فلان المقتضي
لتعلق القدرة بالمقدور ذات القادر وامكان الممكنات ولا تفاوت في الذات
بل نسبتها الى جميع الممكنات على السواء والا يلزم احتياجها الى المخصص ولا في
امكان الممكنات فيستوي نسبتها الى جميع الممكنات وعند استواء النسبة لا يجوز
تعلقها ببعض دون آخر للزوم التحكم فيتعلق بالجميع وهو المطلوب وما قيل
عليه من انه لا يجوز الاختلاف في امكان الممكنات فحينئذ فلا يستدعي النسبة
ممنوع لان المفهوم من الامكان معنى واحد لا اختلاف فيه الا بالاضافة يكفيه
ادنى تامل الرابع انها تعم سائر الممكنات اي كل ممكن متعلق لقدرته لا دخل

لقدرة الغير فيه ودليلا ظاهرا مما في الكتاب مع التامل فيما قلنا في لا تناهي التعلق
واعلم ان المخالف في هذا الاصل العظيم فرقتان الاولى الفلاسفة فانهم قالوا بانه
واحد لا يصدر عنه اثنان بل الصادر عنه عقل واحد والباقي صادر عنه بوسائط
كما عرفت تفصيله سابقا الثانية المنجمون فانهم قالوا بان كل اثر واقع في عالم الكون
والفساد فالكواكب والافلاك مبدؤه مستدلين بالحوادث السفلية دايرة مع مواضعها
في البروج والاوضاع الحاصلة لبعضها مع بعض والجواب عنه اولا ان الدوران لا يفيد
العلية كالمتضايفين فان احدهما مترتب على الآخر مع عدم العلية لا سيما اذا تحقق
التخلف وقام البرهان على نقيضه وثانيا ان الفلك اما ان يكون بسيطا او لا وعلى
كل من التقديرين يلزم بطلان مذهبكم اما على الاول فلانه اذا كان بسيطا فاجزاؤه
متساوية فلم يكن درجة حارة او نيرة او نهارية واخرى باردة مظلمة او ليلية الا
تحكما محضا واما على الثاني فلانه اذا لم يكن بسيطا لم يكن مقتضى طبع الكرة فيبطل الهيئة
واحكامكم متفرعة على الهيئات المتخيلة لكم والافلاك لا اوج ولا حضيض ولا وقوف
ولا رجوع فكيف يصح لكم الكلام فيلزم بطلان احكامكم بالكلية لاستلزام بطلان
الاصل بطلان الفرع قال الثنوية اي اهل اصول الثنوية والمجوس الله ح
قالوا بان الخير بقدرته لا الشر لانه لو كان بقدرته لكان شريرا والجواب التزام التالي
ولا يطلق عليه لان اطلاق الشرير عليه موهم الى ان الصادر عنه غالبا الشر كما يقال
رجل شرير لمن يكون الشر غالبا على فعله ومقتضى طبيعته ولان اسماء الله توقيفية
ولا اذن للشارع باطلاق لفظ الشرير عليه وقال النظام بانه غير قادر على
القبيح لانه اما ان يكون عالما به او لا فان كان عالما به يلزم السفه لامتناع صدور القبيح
عن الحكيم العالم بقبحه وان لم يكن يلزم الجهل وكل منهما محال على الباري الجواب انا لا
قبح بالنسبة اليه بل القبح انما يكون بالنسبة الينا وان سلم فيكون عدم صدور القبيح عنه





عند علمه به لصارف وهو قبح القبيح وعدم صدور الفعل عن القادر لصارف لا يقدح
في قدرته ضرورة وقال البلخي بانه لا يقدر على مثل فعل العبد لان فعله اما طاعة او
معصية او عبث او غير مفيد كاللعب باللحية مثلا والكل على الباري محال الجواب ان
كون الفعل طاعة او معصية او عبثا اعتبارات عارضة للفعل بالقياس الينا لا بالقياس
اليه لتنزهه تعالى عن هذه الاعتبارات وقال الجبائي بانه غير قادر على عين فعل
العبد واستدل بدليل التمانع بانه لو كان قادرا عليه فعند ارادته الفعل وعدم ارادة
العبد اياه اما ان يقع مرادهما او لا يقع مراد واحد منهما او يقع مراد احدهما دون الآخر
فعلى الاول يلزم اجتماع النقيضين وعلى الثاني ارتفاعهما وعلى الثالث عدم قدرة
احدهما الجواب ان ذلك مبني على ان قدرة العبد مؤثرة وقد بينا بطلانه قال
ومنها العلم اي الثاني من الصفات الثبوتية العلم اعلم ان الباري عالم وهذا مما اجمع
عليه اتفاق الاشاعرة والحكماء ولم يخالف فيه الا طائفة قليلة لا اعتداد بهم وسنذكرهم
من بعد فاستدل الاصحاب عليه بان الباري مبدأ الافعال المتقنة ومبدأ الافعال
المتقنة يجب ان يكون عالما بها اما الاول فظاهر لمن ينظر في الآفاق والانفس
والحيوانات العجيبة الخلقة والآلات التي اعطاها اياها في مخصصة كل منها بحاجات
ما لا بد لها من الافعال لا سيما الانسان فان بدنه مشتمل على اعضاء غريبة مشتمل
كل منها على ما يسعى للانسان في حيوته من القوى والتجاويف والتخطيطات
والاشكال المختلفة كما يشهد به علم التشريح واما الثاني فضروري لان البديهة حاكمة
بان من يحدث عبارات دقيقة مشتملة كل قرينة منها على لطيفة مشيرا الى فنون
مخرجه لما يجب الخروج عنها ومدخلا لما يجب دخوله فيها فهو عالم بتلك العبارات
وما فيها من اللطائف لا محالة ان اردت بالمتقن الموافق لجميع المصالح فلا نم صدور
الافعال المتقنة عنه فانه ليس من مفردات العالم ومركباته شيء الا وفيه مفسدة

وان اردت الموافق لبعض من المصالح فلا يدل على العلم لان من النائم والغافل
يصدر افعال مشتملة على بعض من المصالح مع عدم علمهما وايضا صدور الافعال
المحكمة لا يدل على علم الفاعل فان النحل يبني البيوت المسدسة بلا مسطر وفرجار
والعنكبوت ينسج بيته من الخيوط بلا آلة واداة ولا علم لهما لانا نقول لما بينا
ان البارى قادر والقادر لابد له من الشعور فيما يقصد ايجاده ضرورة وهذا
مسقط لجميع السؤالات وايضا لانه عدم علم النحل والعنكبوت لم لا يجوز ان
يحصل القادر بقدرته علما فيهما يصير مبدأ لما يصدر عنهما من الافعال
وايضا ما قلتم من حديث النائم والغافل نادر لا يقدح فيما طلبنا والحكماء في اثبات
العلم للبارى مسلكان الاول انه مجرد وكل مجرد عاقل للكليات وكل من المقدمتين
مبنية فيما قبل الثاني ان العلم حصول ماهية المعلوم عند العالم وماهية الواجب حاضرة
عنده لتجرده عن اللواحق المادية المانعة عن الادراك وهو مبدأ للموجودات كلها
فيعلمها لان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لامتناع العلة بدون ان يكون لها معلول
فعند ادراك البارى ذاته يعلم كونه علة للموجودات والعلم بكونه علة للموجودات
انما يكون بعد العلم بالموجودات وهو المطلوب الجواب منع ان الادراك حصول
ماهية المعلوم عند العالم كما مر سابقا ويجب ان تعلم ان دليل المتكلمين على علم
البارى يدل على علمه بالجزئيات لصدورها عنه على سبيل الاحكام والاتقان
بخلاف مسلكي الحكماء فانهما انما يدلان على علمه بالكليات اما الاول فظاهر واما
فكذا الثاني فلانه انما يدل على علمه بالموجودات من حيث انها معلولة لذاته و
تقييد الماهية بهذه الحيثية يفيد الكلي بالكلي وهو لا يفيد الجزئية كما علمت
سابقا واعلم ان علم البارى شامل الموجودات باسرها بخلاف القدرة فانها
انما يتعلق بالممكنات فمعلوماته اكثر من مقدوراته والدليل على شمول علمه الكل





مثل ما مر في شمول قدرته الممكنات وهو ان الموجب للعلم ذاته وللمعلومية
ذوات المعلومات ونسبة الذات الى الكل على السواء لامتناع احتياجه الى
مخصص فلا يكون بعضها معلوما وبعضها لا لامتناع التحكم والمخالف في هذا
الاصل فرق الاولى قائل بانه لا يعلم نفسه لان العلم نسبة عارضة للعالم بالنسبة
الى المعلوم والنسبة انما يتحقق بين المتغايرين فلا يتحقق عند عدم المغايرة
والجواب عنه اولا لانا لا نسلم انه نسبة بل صفة ذات نسبة واضافة وثانيا ان العلم ينتقض
بعلمنا فان كل واحد منا يعلم نفسه ضرورة مع عدم المغايرة والثانية بانه
بانه لا يعلم شيئا وتمسكوا بطريقين الاول انه لو علم شيئا لعلم علمه به وهو انما
يكون بعد علمه بذاته ضرورة وقد امتنع علمه بذاته كما سمعت من مقالة الفرقة
الاولى الثاني انه لو يعلم شيئا يمكن ان يعلم علمه به والا يلزم ان يكون واحد عالما
بالمجسطي والهندسيات ولم يمكنه العلم بانه عالم بها وان التفت الى ان يعلم
علمه بها وبالغ في الاجتهاد وهو ضروري البطلان لكن علمه بالعلم بذلك غير
ممكن والا يعلم نفسه وهو ممتنع الجواب عنهما انهما مبنيان على امتناع علم
البارى بنفسه وقد بينا بطلانه والثالثة بانه لا يعلم غيره لان العلم بشيء غير
العلم بآخر فلو كان عالما بالغير وغير الغير متناه يلزم قيام العلوم الغير
المتناهية بذاته وهو يوجب الكثرة في الذات هذا خلف الجواب ان لا كثرة
في نفس العلم القائم بذاته بل في تعلقاته التي هي الاضافة وقد علمت جواز
تجدد الاضافات وتواردها على ذات البارى والرابعة بانه لا يعلم الغير
المتناهي لان كل معلوم متميز عند العالم عن غيره وتميز غير المتناهي
عن الغير انما يكون بان يحيط به حد وغاية يكون الغير خارجا عنه ومتميزا وغير
المتناهي لا يكون له حد وغاية والا يكون متناهيا هذا الجواب ان المعقول كل واحد

واحد من غير المتناهي وهو متميز وما هو غير متميز الكل من حيث هو غير متناهي
وهو لا يقدح في المطلوب لان المطلوب علمه بغير المتناهي وهو حاصل عند
العلم بكل واحد واحد والخامسة بانه لا يعلم الجزئيات والا يلزم الجهل او التغير
عليه وكل منهما محال بيان لزوم الامرين انه لو كان عالما بان زيدا جالس في
المكان الفلاني فعند خروج زيد منه اما ان يبقى ذلك العلم اولا فان كان الاول
يلزم الجهل وان كان الثاني يلزم التغير في علمه وهو قايم به فيلزم قيام الحادث
به هذا خلف الجواب اختيار الثاني ومنع التغير في نفس العلم بل المتغير تعلقه
لا نفسه والتغير في الاضافة جايز كما سمعت غير مرة واجاب عنه مشايخنا
ومشايخ المعتزلة بان علم الباري بان الشي سيوجد نفس العلم بانه وجد فان
من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل
البلد الآن وانما يحتاج احدنا الى علم آخر لطريان الغفلة عن الاول والباري ممتنع
عليه الغفلة فكان علمه بانه سيوجد عين علمه بانه وجد فلا يلزم من علمه بالجزئيات
تغير اصلا في علمه وانكر ابو الحسين البصري ذلك واستدل بثلثة اوجه الاول
ان المفهوم من سيقع غير المفهوم من وقع فالعلم باحدهما مغاير للعلم بالآخر
لان العلم المتعلق باحد المتخالفين مغاير للعلم المتعلق بالآخر وفيه بحث لان
المعلوم منه المغايرة بحسب التعلق ولا نزاع فيه لا بحسب الذات وهي المتنازع
فيها الثاني ان العلم بان الشي وقع مشروط بالوقوع والا لم يكن علما بل جهلا وبانه
سيقع بعدم الوقوع فلا يكون احدهما عين الآخر لاختلاف شرطيهما الثالث
ان العلم بان الشي وقع يمكن انفكاكه عن العلم بانه سيقع وبالعكس والانفكاك
دليل التغاير ضرورة السادسة بانه لا يعلم الاشياء كلها والا لزم من علمه بشي
علمه بعلمه بذلك الشي وهلم جرا فيلزم التسلسل الجواب ان هذا هو التسلسل

في الاضافات والنسب وهو غير محال قال ومنها الحيوة الى آخره اقول
من الصفات الثبوتية الحيوة اعلم ان حيوة الباري مما اتفق عليه العقلاء لكن
الحيوة في حقه لا يجوز ان يكون بمعنى الحيوة في حقنا لان معنى الحيوة في حقنا قوة
تتبع اعتدال النوع وهو في حقه محال فاختلفوا في معنى الحيوة في حقه فقال
ابو الحسين البصري والحكماء بان معنى حيوته صحة العلم والقدرة فمعنى انه حي انه
يصح ان يعلم ويقدر وقال آخرون بان حيوته صفة لاجلها يصح ان يعلم ويقدر لا
نفس صحة العلم والقدرة لان الذوات قسمان ما يصح ان يعلم وما لا يصح كالجمادات
مع الاشتراك في الذاتية فلا بد في الذات التي يصح ان يعلم ويقدر من مخصص
لصحة العلم والقدرة والا يلزم الترجيح بلا مرجح والجواب عنه وجهان الاول
انه مشترك الالزام لان للخصم ان يقول اختصاص الذات بتلك الصفة اما ان يكون
لمخصص اولا فان كان الاول يلزم التسلسل وان كان الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح
بعين ما قلتم الثاني ما قال ابو الحسين من ان ذات الباري مخالفة لساير الذوات
حقيقة فلم لا يجوز ان يكون المخصص لصحة العلم والقدرة ذاته المخصوصة فلا ترجيح
بلا مرجح واليه اشار بقوله والمصحح الذات المخالفة غيرها بالحقيقة وهو الذي
استحسنه الاصحاب ثم قال بصفة زايدة فعليه بالدليل قال ومنها الارادة
الى آخره اقول من الصفات الثبوتية الارادة وفيها بحثان الاول في حقيقتها
وقد اختلف فيها فقال الحكماء هي علم بنظام العالم على الوجه الاتم الاكمل
ويسمونه العناية فانهم لم يغايروا بين العلم والارادة وقال ابو الحسين بانها العلم
بنفع في الفعل وهو الذي يوجب حدوث الفعل ويسميه الداعي وهو
الذي يجد كل عاقل من نفسه فانه عند ارادة الفعل يلاحظ فيه نفعا يجده
وجعلها الحسين النجار عدميا فقال الارادة عدم الاكراه فمعنى انه مريد للفعل

انه غير مكره بذلك الفعل وللكعبي تفصيل فقال لا يخ من ان يكون من فعل
البارى او فعل غيره فان كان الاول فهي العلم بمعنى كون البارى تع مريدا لفعله
انه عالم به وان كان الثاني فمعناها الامر به بمعنى انه تع مريد لفعل غيره انه
آمر بذلك الفعل وقال الاصحاب بانها صفة قائمة مغايرة للعلم والقدرة توجب
تخصيص احد طرفي الفعل بالوقوع واستدلوا عليه بان المقدورات الواقعة في
وقت معين يمكن عدم وقوعها ووقوعها في وقت آخر فلا بد من مرجح يخصصها
بالوجود وبذلك الوقت المعين وذلك المخصص ليس القدرة لان نسبتها الى
الطرفين على السواء ولا العلم بالوقوع لان العلم بالوقوع تبع للوقوع فلا يعلل
التبعية للزوم الدور وظاهر انه ليس المجموع والسمع والبصر فيكون صفة اخرى
مغايرة للمجموع وهي التي نسميها الارادة الثاني انها قديمة لانها لو كانت حادثة
لكانت مستندة الى ارادة اخرى بناء على ما بينا من وقوع كل حادث بارادة
البارى تع واختياره فيلزم التسلسل وقالت المعتزلة بانها حادثة قائمة بذاتها
والكرامية بانها حادثة قائمة بذات البارى وكل من القولين باطل اما الاول
فلامتناع قيام العرض بنفسه واما الثاني فلامتناع قيام الحوادث بذات البارى
كما علمت فافهم ومنها السمع الى آخره اي ومن الصفات الثبوتية السمع
والبصر ذهب جمهور الاشاعرة الى ان البارى تع سميع بصير والمعتمد في
اثباتهما للبارى تع السمع فان القرآن ناطق بانه تع سميع بصير مثل قوله تع
حكاية عن ابرهيم عليه السلام لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر وليس كمثله شيء وهو السميع
البصير وغيرها من الآيات وليس لنا ما يصرفه عن الظاهر فوجب تاويلها ويجب
الاقرار به واحتج الاصحاب عليه بان البارى تع حي وكل حي يصح اتصافه بالسمع
والبصر ومن صح اتصافه بصفة يتصف بها او بضدها وضد السمع والبصر الصمم





والعمى وهما من صفات النقص يجب تنزيه البارى عنها فيجب اتصافه بالسمع
والبصر وهو المطلوب وهو مدخول فيه لان للخصم ان يقول لا نم ان كل حي
يصح اتصافه بالسمع والبصر فان من الاحياء ما يمتنع اتصافه بالبصر كالعقرب
ولم لا يجوز ان يكون حيوة البارى مخالفة بالحقيقة لحيوتنا فلا يلزم من صحة اتصافنا
بهما صحة اتصافه بهما ولذلك يمتنع عليه الجهل والظن والشهوة والنفرة
ولا نم ان الصمم والعمى ضدهما السمع والبصر لم لا يجوز ان يكون
التقابل بينهما تقابل العدم والملكة لا الضدية كما قال الحكماء الصمم عدم
السمع عما من شانه ان يكون سميعا والعمى عدم البصر عما من شانه ان
يكون بصيرا وح يمنع امتناع عدم السمع والبصر على البارى تع فانه
هو المتنازع فيه ولئن سلمنا انهما ضدهما فلا نم وجوب اتصاف المحل
باحد من الضدين فان امتناع خلو المحل من الضدين لم يقم عليه دليل
وايضا امتناع اتصاف البارى بصفات النقص مبناه الاجماع فليعتمد
عليه في اول الامر طارحا للمؤنات المقدمات التي يعسر اثباتها وقال الكعبي
وابو الحسين البصري بان معنى كونه تع سميعا بصيرا علمه بمتعلقهما اي
بالمسموعات والمبصرات فالصورة فليس السمع والبصر عندهما
صفتين زائدتين على العلم توجبان كونه تع سميعا بصيرا واستدلا عليه
بان البصر تاثر عن المبصر حال الابصار فان الناظر الى روضة خضراء
عند تقلب الحدقة الى لون آخر لا يدركه هو بل ممتزجة بالخضرة
وليس ذلك الا بواسطة تاثر البصر وانفعاله عنها وكذا السمع والتاثر
على البارى محال فكذا السمع والابصار وفيه نظر لان للسائل ان يقول سماعنا
وابصارنا كذلك لكن لم قلتم انهما كذلك في البارى فان صفاته مخالفة بالحقيقة

لصفاتنا فلا يلزم من التأثر فينا التأثر فيه قال ومنها الكلام الى اخره اقول
من الصفات الثبوتية الكلام والدال على ثبوته للباري تع اجماع الانبياء
فان التواتر يدل على انهم اجمعوا على انه تع متكلم لا يقال صدق الانبياء موقوف
على اخباره تع بصدقهم واخباره كلام فاثبات كونه متكلما باخبار الانبياء
دور لان صدق الانبياء انما يتوقف على ظهور المعجزة على ايديهم سواء اثبتنا
الكلام للباري تع ام لا والقوم اختلفوا في معنى كلامه فقالت الحنابلة بان كلامه
اصوات وحروف قائمة بذاته وبالغوا فيه قدمهما الى ان ظن بعض من جهالهم
ان الجلد والغلاف قديم وهو ظاهر البطلان البطلان لان الحروف والاصوات
غير قارتين فان كلا منهما انما يحصل بعد انقضاء الاخرى فيكون لها اول وكل
ما له اول فهو حادث والمعتزلة بان معنى كونه متكلما انه يوجد الاصوات وا
الحروف في الغير وهو اللوح المحفوظ او جبرئيل او النبي ولا نزاع بيننا وبينهم
في ذلك بل النزاع في انهم لم يثبتوا غير هذه الاصوات والحروف الموجدة في
الغير معنى قائما بذات الباري ونحن نثبته كما ستسمع الآن في تقرير مذهب الاشاعرة
وما قيل عليهم من ان الكلام لو كان عبارة عما ذكرتم يلزم قيام صفته بالغير وهو محال
ضرورة امتناع اتصاف زيد بالحركة القائمة بعمرو مندفع لان صفته على هذا التقدير
كونه موجدا للاصوات والحروف في الغير وكونه موجدا صفة قائمة به لا بالغير
والاشاعرة بانه معنى قائم بذات الباري تع معبر عنه بالعبارات والالفاظ
وهو الطلب الذي يجده كل واحد منا عند الامر بالشيء قبل التلفظ بصيغة
افعل وهو مغاير للعبارات والعلم والارادة اما العبارات فلانها تختلف بحسب
الازمنة والاقوام دون المعنى القائم بذاته تع واما العلم فلانه تع امر ابا لهب بالايمان
وكان عالما بانه لا يؤمن لان معلومه واجب الوقوع فلو كان ايمان ابي لهب





واقعا في علمه تع لوقع ولم يقع واما الارادة فلانه تع امره به ولم يرده ولذلك
لم يقع اذا عرفت هذا فاعلم ان ما قالت المعتزلة على حدوث الكلام لا ينفي
قولنا بقدمه لان ما قالوا في حدوثه وجهان معقول ومنقول فالمعقول انه
لو كان قديما يلزم تحقق الامر بلا مامور وهو سفه وعبث فان الجالس في
بيت امرا لمن لم يكن فيه يعد سفيها وعابثا وهو انما يدل على حدوث الامر لا على
حدوث المعنى القائم بذاته تع لان معنى امره في الازل ان الله تع يطلب في الازل
المأمور به عن المامورين عند وجودهم في ما لا يزال كطلب الوالد التعلم
من ولد سيوجد ولا سفه في ذلك ولا عبث والمنقول وجوه الاول ان القرآن
ذكر لقوله تع وانه لذكر لك ولقومك وكل ذكر محدث لقوله تع وما ياتيهم من ذكر
من ربهم محدث الثاني انه مربوب لقوله عليه السلام يا رب طه ويس وكل مربوب
محدث الثالث انه قابل للنسخ والنسخ اما رفع او انتهاء وكل منهما عدم بعد الوجود
فيكون حادثا وشيء منها لا يدل على حدوث المعنى القائم بذاته تع بل حدوث اللفظ
وهو ظاهر ونحن لا ننكره واليه اشار بقوله وادلة الحدوث لا تنفيه لانها للفظ
قوله والكذب اشارة الى امتناع الكذب على الباري تع فانه ممتنع عند المعتزلة
بوجهين الاول انه قبيح والقبيح على الباري محال وانت خبير بابتنائه على قاعدتهم
وهي ان حسن الاشياء وقبحها عقلي الثاني انه مناف لمصلحة العالم لابتنائها
على الصدق والواجب على الباري تع الاصلح وفيه نظر لامتناع وجوب الشيء
عليه كما سيجيء وعندنا لثلثة اوجه الاول انه نقص وهو عليه محال الثاني ان الكذب
لو كان من صفاته لكان قديما لامتناع قيام الحوادث به وح يمتنع زواله لامتناع
زوال القديم واذا كان الكذب ممتنع الزوال امتنع تحقق الصدق فيلزم امتناع
الصدق على الباري هذا خلف الثالث وهو المعتمد اخبار الانبياء بامتناعه عليه

وهو ما يعلم بالضرورة من الدين ولا يلزم الدور كما سمعت في الكلام قال
والبقاء الى آخره اقول هذا هو الشروع في الصفات التي اختلف
فيها فمنها البقاء قال الشيخ بانه صفة اخرى للبارى تع مغاير للوجود
لتحقق الوجود اول الحدوث دون البقاء الا انه الوجود في الزمان الثاني
ونقض ذلك بالحدوث فانه ايضا مغاير للوجود لانه انما يتحقق بعد الحدوث
فلو دل ذلك على كون البقاء صفة زائدة على الوجود لكان الحدوث ايضا
زائدا عليه وهو يجب ان يكون حادثا لامتناع اتصاف القديم بنقيضه
فيلزم التسلسل وانكر القاضى والامامان امام الحرمين والامام متمسكين
بان البقاء لو كان صفة زائدة على الوجود يكون باقيا والا لم يكن الباقي
باقيا فيلزم التسلسل والجواب ظاهر يعرف مما مر وايضا لا يجب بقاء
لان اتصاف مبدا المحمول لا يستلزم اتصاف المحل الخارجي قال واثبت
الشيخ الى آخره اقول هذا من الصفات التي اختلف فيها الاستواء والوجه
واليد اثبتها الشيخ للبارى وقال بانها مغايرة للاستيلاء والوجود
والقدرة بناء على ظواهر الآيات وهي قوله تع الرحمن على العرش استوى
كل شيء هالك الا وجهه يد الله فوق ايديهم وغيره اول الآيات لقيام الدلائل
العقلية على امتناع كونه جسما والنقليات لا تعارضها فقال الاستواء
الاستيلاء لما عرفت سابقا وايضا قال الشاعر فلما علونا واستوينا
عليهم تركناهم صرعى لنسر وطائر والوجه الوجود واليد القدرة واكثر
السلف قالوا بالتفويض الى الله تع كما مر وقال قوم باثبات الجنب
له تع لقوله تع يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله والقدم لقوله عليه
فيضع الجبار قدمه في النار فيقطعها والاصبع لقوله عليه السلام ان القلوب



بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء واليمين لقوله والسموات
مطويات بيمينه والكل مفوض او مأول بان يقال المراد بالجنب الامر
وبالقدم والاصبع واليمين القدرة لما مر وقالت الحنفية بان التكوين
صفة اخرى للبارى تع زائدة على القدرة واستدلوا عليه بان القدرة مصححة
للمقدور اى اثرها صحة كون المقدور والصحة تستلزم الكون الذي هو اثر
التكوين لانه لو كان اثر القدرة يلزم ان يكون للقدرة اثران هذا خلف ورد
ذلك بانا لا نم ان القدرة اثرها الصحة لان الصحة الامكان والامكان من
الصفات الذاتية للممكن والصفات الذاتية لا تعلل بالغير فاثر القدرة
هو الكون فلا حاجة الى اثبات مبدا آخر للكون مغاير للقدرة قال
ثم يجب ان يرى الى آخره اقول هذا هو مسئلة الرؤية التي طال فيها النزاع
بين العلماء وفيها ثلثة مباحث الاول في امكان رؤية البارى تع وتقريره
انا بينا ان البارى تع منزه عن ان يكون جسما او جسمانيا او في جهة ومكان
فيمتنع عليه المقابلة والمواجهة وتعلق الحدقة اليه فمعنى رؤيته ان
ينكشف للعباد في الآخرة انكشاف القمر ليلة البدر من غير توسط
مواجهة ومقابلة فيحصل للعباد بالنسبة الى ذاته المخصوصة بواسطة هذا
الانكشاف حالة وهي المعبر عنها بالرؤية والاستدلال على امكان حصول
هذه الحالة في الآخرة للعباد نقلي وعقلي فالنقلي قوله تع حكاية عن موسى رب
ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه
فسوف تراني والاستدلال به من وجهين الاول ان موسى سأل الرؤية
فيجب ان تكون ممكنة لانها لو كانت ممتنعة فلا يخلو من ان يكون موسى عالما بامتناعها
او لا وكل من القسمين باطل فكذا امتناعها اما الاول فلامتناع ان يكون

العاقل سيما اليه طالبا للمحال للزوم العبث واما الثاني فلان احتجاجهم بها يتبين
على الباري تعالى لا يكون بينا كوبا الثاني ان الله تعالى علق الرويه على استقرار الجبل
واستقرار الجبل لانه جسم ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن واعترض
عليه اولا بان المراد من الرويه العلم الضروري بوجود الباري تعالى فمعنى
الآية رب هب لي علما ضروريا غير محتاج الى الاستدلال بوجودك فيكون
في الآية تجوز وهو من باب اطلاق الملزوم وارادة اللازم لان العلم الضروري
بالوجود لازم للرويه وهذا هو السوال وبال الشيخ الذي قال به ابو الهذيل
العلاف وهو مندفع والا يلزم ان لا يكون موسى عالما بوجود الباري
ضروريا مع ان الباري تعالى خاطبه وذلك غير معقول وثانيا بان الرويه
معلقة على الجبل حال حركته والاستقرار حال الحركة محال الجواب ان المذكور
في الآية الاستقرار من غير قيد والاستقرار من حيث هو هو ممكن اذ وقوعه
وقوعه لا يستلزم محالا والتعلق وهو طريق الشيخ والقاضي واكثر ائمتنا
ان الجواهر والاعراض مرئية اما الاعراض فلرويتنا الاضوا
والالوان ضرورة واما الجواهر فلرويتنا الاجسام ويجب لرويتها علة
لانها عند العدم ليست بمرئية فعند الوجود لو لم يكن لرويتها مخصص
يلزم التحكم والمخصص يجب ان يكون مشتركا بينهما لان المعلول المشترك
انما يعلل بعلة مشتركة والمشترك بينهما ليس الا الوجود والحدوث والحدوث
لا يصلح للعلية لانه عدم بعد الوجود والعدمي لا يصلح للعلية فتعين الوجود
فيكون الوجود علة لصحة الرويه والوجود مشترك بينها وبين الباري تعالى
فيلزم صحة رويته وهو المطلوب اورد عليه اولا بانه يلزم بعين ذلك صحة
رويه الروايح والملموسات وفساده ظاهر لا مساغ له بل يكون المسموعات





والملموسات مبصرة والجواب عنه ان يقال للشيخ ان يلتزم صحة رويتها
لجواز خلق الخالق فينا صحة روية كل منها وعدم الرويه يكون لعدم
جريان عادة الباري بذلك واليه اشار بقوله ويلتزم في ذلك ولا يرى عادة
والتشنيع على الشيخ بالقول برويه المسموعات والملموسات كما فعله بعضهم
ليس مبنيا الا على الاستبعاد والاستبعاد غير كاف في المباحث العقلية
وثانيا بانا لا نسلم ان الاشتراك بين الجواهر والاعراض الا الوجود والحدوث
لاشتراك الامكان بينهما ايضا الجواب ان الامكان امر عدمي كما عرفت سابقا
فلا يصلح للعلية اذا كان الامكان عدميا وصحة الرويه معناها الامكان
فكانت عدمية فلا يحتاج الى علة وح لا يتم دليلكم على صحة الرويه لانا نقول ليس
صحة الرويه العدم المطلق بل عدم الملكة فيحتاج الى العلة وتم ما ذكرنا الثاني
في وقوع الرويه في الآخرة والدليل عليه وجهان الاول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة وجه الاستدلال به ان النظر يستعمل بمعنى الانتظار ويستعمل
في بغير صلة كقوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم وبمعنى التفكر وح يكون موصولا
بفي يقال نظرت في الكتاب اي فكرت فيه وبمعنى الرافة والرحمة ويوصل ح باللام
يقال نظر لفلان اي رحم عليه وبمعنى الرويه وعند ذلك يستعمل بالى كقول
الشاعر نظرت الى من حسن الله وجهه فيا نظرة كادت على وامق تقضي
والنظر في الآية موصول بالى فيجب حمله على الرويه وهو المطلوب اعترض عليه
بانا لا نسلم ان الى صلة النظر بل هو واحد الآلاء كما قال الشاعر ابيض لا يرهب
الهزال ولا يقطع رحما ولا يخون الى اي لا يخون نعمة فيكون النظر في
الآية غير موصول بشيء فيكون بمعنى الانتظار كما قلتم في الاستدلال لا بمعنى
الرويه حتى يتم مطلوبكم الجواب ان الانتظار دغم ولذلك قيل الانتظار

موت احمر والابيض بشارة ولا يجوز حمل النظر على الانتظار لان الثاني معلوم كلا
انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وجهه ان الباري تع ذكر ذلك تحقيرا لشان
الكفار فيجب تنزيه المؤمنين عن كونهم محجوبين عن ربهم والا لم يكن لتخصيص
المحجوبية بالكفار فائدة فلا يكون المؤمنون محجوبين في الآخرة عن الباري
تع وهو المطلوب الثاني بيان شبهة المنكرين وردها وهي وجهان عقلي ونقلي
فالعقلي ان رؤية الباري ممتنعة لانها لو كانت ممكنة لرايناها الآن لكن التالي
باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان شرط حصول الرؤية امور سلامة
الحاسة وامكان رؤية المرئي وعدم الصغر واللطافة وعدم القرب والبعد
في الغاية وكون الرائي مقابلا او في حكمه كما في المرآة وعدم الحجاب والحائل
وعند حصولها يجب الرؤية والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة و
شموس مشرقة ولا نراها وهو سفسطة ولا يمكن اعتبار شيء منها في الباري
الا سلامة الحاسة وجواز الرؤية لاختصاص البواقي بالاجسام وهما الآن
حاصلان في حق الباري تع فيجب رؤيته الآن وهو المطلوب والجواب عنه
منع وجوب الرؤية عند حصول الشرائط فانا نرى الجسم الكبير من البعد صغيرا وليس ذلك
الا لانا نرى بعض اجزائه دون بعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط
لانه يحصل بطرفي المرئي خطان شعاعيان كضلعي المثلث قاعدته
سطح المرئي ويخرج من نقطة الناظر خط الى وسط المرئي قائم عليه يقسم المثلث
الى مثلثين قائمي الزاوية ويكون وتر كل واحد من الزاويتين القائمتين
الطرفين ويكون كل واحد من الخطين الطرفين وتر الزاوية القائمة ووتر
القائمة اطول من وتر الحادة فلم تكن اجزاء المرئي متساوية في القرب والبعد ضرورة
لانا نقول نفرض هذا التفاوت شبرا فلو بعد المرئي بقدر التفاوت لوجب ان لا نرى



كما في رؤية البقية فلا يكون في ذلك البعد اثر في الرؤية وعدمها فيسقط السؤال
والنقلي اربعة اوجه الاول قوله تع لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار
والاستدلال به من وجهين الاول ان الادراك المضاف الى البصر هو الرؤية او هما
متلازمان ولذلك لا يمكن اثبات احدهما مع نفي الآخر فلا يصح ان يقال
رايته وما ادركته ببصري وان يقال ادركته ببصري وما رايته وعلى التقديرين
يدل الآية على نفي الرؤية وهو المطلوب الثاني ان الباري تع تمدح بانه لا يرى
ولما كان عدمها مدحا يكون وجودها ذما فيكون الرؤية ذما والذم نقص يجب
تنزيه الباري عنه والجواب عن الوجه الاول وجهان الاول انا لا نم امتناع
اثبات احدهما مع نفي الآخر لجواز ان يقال رايته وما ادركته ببصري اي لم احط
به الثاني ان قوله تع لا تدركه الابصار سالبة جزئية لانه نقيض يدركه الابصار
وهو موجبة كلية فمدلول الآية سلب رؤية البعض لا الكل ونحن نقول
به لان الكفار لا يبصرونه وعن الثاني انها وجهان الاول منع تمدح الباري
تع بعدم الرؤية فاين لكم الدليل عليه الثاني المعارضة وهي قولنا ان دل دليلكم
على نفي الرؤية لكن عندنا ما ينفيه وهو ان يقال لو كانت رؤيته ممتنعة لما
كان عدم رؤيته مدحا كالمعدومات فان رؤيتها ممتنعة وهي غير قابلة
للمدح ضرورة وانتم قائلون بان الباري تع ممدوح بعدم الرؤية نعم لو كانت
الرؤية ممكنة ولم تحصل كان مدحا كما في الشاهد المتعزز بالحجاب المانع
من رؤيته الثاني ان الباري تع استعظم سؤال الرؤية بقوله تع واذ قلتم
يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون
وبقوله تع يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا
موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة والاستعظام

دال على امتناع الرؤية لانها لو كانت ممكنة لما استعظم الله تعالى بل كان ينبغي ان يعطيهم
سؤالها سؤالًا للمعجزة من موسى وسؤال الامة من النبي المعجزة لا استعظام
فيها الجواب ان الاستعظام ليس لمجرد سؤال الرؤية بل لان اليهود
سألوها من موسى تعنتًا وعنادًا فالاستعظام للتعنت والعناد
لا لاجل سؤال الرؤية فانه لو كان ممتنعا لمنعهم موسى من ذلك كما في اول
الامر كما منعهم حين طلبوا ان يجعل لهم الهة حيث قال بل انتم قوم تجهلون
ويشهد به استعظام انزال الكتاب مع انه ممكن اتفاقا الثالث قوله تعالى لموسى
لن تراني فهذا يدل على امتناع الرؤية بالنسبة الى موسى فيمتنع الرؤية بالنسبة
الى الجميع لعدم القائل بالفصل الجواب منع كون لن للتأبيد بدليل
قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا مع انهم يتمنون في الآخرة الرابع قوله تعالى وما
كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب واذا لم ير من يكلم
وقت الكلام فلم ير في غيره ثقة اجماعا الجواب ان الوحي هو الكلام بسرعة
فليس فيه ما يدل على نفي الرؤية فلم لا يجوز الرؤية وقت الوحي فلا يتم استدلالكم
قال ولا مواجهة الى آخره اقول وافقت الكرامية معنا في الرؤية
لكن خالفونا في كيفيتها فان الرؤية عندنا بلا مواجهة ومقابلة ومقابلة حدقة
كما سمعت في اول البحث وعندهم يمتنع الرؤية بدون ان يكون المرئي في جهة قدام
الرائي ومقابلا له وادعوا الضرورة فيه والجواب منع الضرورة وليس
ذلك الدعوى الا كدعواهم الضرورة في امتناع وجود شيء يمتنع ان لا
يكون في جهة ولعل هذا فرعه فيمنع الفرع كما منعنا الاصل سابقا
واليه اشار بقوله والضرورة تمنع لمعنى الاصل قال ولا يعقل الى آخره اقول
ذهب المحققون من المتكلمين الى ان حقيقة الباري تعالى غير معلومة

للبشر



للبشر بل المعلوم منه سلوب مثل كونه ازليا ابديا غير قابل للعدم وليس في
جهة ولا في مكان الى غير ذلك من التنزيهات التي عرفت سابقا واضافات
ككونه تعالى عالما قادرا ولا يلزم من العلم بها العلم بحقيقته المخصوصة بل
العلم بان حقيقته ممتازة بتلك الصفات عن سائر الاشياء وايضا السلوب
والاضافات لا تمنع تصور ما هو من المشترك ولذلك يحتاج بعد اثباتها للباري
الى بيان وحدته وحقيقته المخصوصة مانع منها فيكون العلم بها غير العلم
بحقيقته تعالى وما قيل عليه من ان حقيقته تعالى لو لم تكن معلومة لما امكن الحكم
عليه بهذه الصفات مندفع بادنى تامل وفي جواز العلم بحقيقته خلاف
قال الحكماء بالامتناع مستدلين عليه بان حقيقته ليست بديهية فعلى
تقدير جواز العلم بها انما يعلم بالكسب والعلم بحقيقته بطريق الكسب محال
لان الكسب انما يكون بالحد او الرسم ويمتنع تحديد الباري لان الحد مركب
والتركيب على الباري تعالى ممتنع كما سبق والرسم لا يفيد الكنه والجواب منع
الحصر بان يقال لم لا يجوز خلق الباري فينا علما ضروريا بحقيقته مع كونها
نسبية لما مر فلما قيل من جواز انقلاب النظري ضروريا وايضا الرسم
لا يجب ان يفيد الكنه لكن يجوز لجواز انتقال الذهن من خاصة حاصلة فيه
الى الحقيقة قال ثم فعل العبد الى آخره اقول لما فرغ من صفات
الباري شرع في بيان افعاله واختلف العقلاء فيه فقال اكثر المتكلمين
بان فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى وحدها والقاضي اصل الفعل وذاته
واقع بقدرة الباري تعالى وكونه طاعة ومعصية بقدرة العبد وابو الحسين
والحكماء فعله واقع بالقدرة التي خلقها الله تعالى فيه والاستاذ بمجموع القدرتين
والمعتزلة فعله واقع بقدرة العبد وحدها لنا على وقوعه بقدرة الله تعالى

وجوها بلمه اوجه الاول ان فعل العبد ممكن وقدرة الباري شاملة لجميع الممكنات
لما مر ومع وقوعه بقدرة العبد لامتناع اجتماع قادرين على مقدور واحد
كما مر الثاني ان فعله لو كان واقعا بقدرته لكان عالما بتفاصيله لكن التالي
باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان صدور الازيد والانقص مما اتى به ممكن
او وقوعه منه فالتخصيص بوقوع معين باختياره يستلزم كونه عالما
بتفصيله ضرورة اما بطلان التالي فلوجهين الاول ان النائم قد يفعل
الفعل مع عدم شعوره بكميته وكيفيته الثاني ان اكثر المتكلمين قالوا
بان بطوء الحركة لتخلل السكنات مع ان المتحرك ذاهل عن تلك السكنات
لمية وكيفية الثالث ان العبد يجب ان يتمكن من الفعل والترك والا لكان مضطرا
بل مجبورا واذا وقع صدوره عنه لا يجوز ان يكون من غير مرجح لامتناع صدور الجائز
من غير مرجح فذلك المرجح لا يجوز ان يكون من العبد والا لزم التسلسل فيكون
من غيره ويجب الفعل عنده والا لم يكن ما فرضناه مرجحا تاما كذلك والفعل
الواجب غير مقدور فلا يكون فعل العبد مقدورا له وهو المطلوب اعترض
عليه بانه يلزم منه ما قلتم نفي قدرة الباري والجواب ان ارادة العبد حادثة
فيفتقر الى ارادة اخرى ويتسلسل بخلاف ارادة الباري فانها قديمة
لا افتقار لها الى ارادة اخرى وللمعتزلة فيه اوجه الاول ان الضرورة حاكمة
بالفرق بين حركة الصاعد بالاختيار والساقط من غير اختيار والجواب
ان الفرق بينهما بالقدرة وعدمها لا بالتأثير وعدمه الثاني التكليف وهو
ان فعل العبد لو لم يكن مقدورا له لكان مجبورا فامتنع الثواب والعقاب
والمدح والذم ضرورة وهو خلاف الاجماع والجواب عنه الزامهم اولا
بان ما علم الله تعالى يجب وقوعه وما لم يعلم يمتنع وقوعه فعلى التقديرين يكون

العبد



العبد مجبورا فما لزم علينا في القدرة لزم عليكم في العلم وثانيا بان ما اراد
الباري واجب الوقوع وما لم يرد ممتنع الوقوع وعلى التقديرين يكون
العبد مجبورا فيلزم عليكم في الارادة ما لزم علينا في القدرة وثالثا بان ايمان ابي لهب
مامور به وهو ممتنع لان الله تعالى اخبر بانه لا يؤمن والايمان تصديق النبي بجميع
ما علم مجيئه به ومما جاء به ان ابا لهب لا يؤمن فيكون الامر بالايمان مستلزما
لايمانه بانه لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين فلا يكون مقدورا فما لزم عليكم
ما كان لازما علينا ورابعا بان الفعل عند استواء الداعي الى الفعل والترك
ممتنع لامتناع وقوع احد طرفي الممكن بلا مرجح وعند رجحان الداعي الى الفعل
واجب لامتناع ترجيح المرجوح وعلى التقديرين لا يكون الفعل مقدورا
فيعم الالزام وخامسا بان العبد مكلف بمعرفة الباري تعالى اجماعا فالتكليف
ان كان حال المعرفة يلزم تحصيل الحاصل وان كان في غيره يلزم تكليف
الغافل فصدور المعرفة منه يكون مما لا مقدورا فيتم الزامكم بما الزمتم علينا
الثالث ظواهر الآيات وهي انواع الاول ما يدل على استناد الفعل الى
العبد مثل قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم الثاني ما فيه مدح وذم
ووعد ووعيد وهو اكثر من ان يحصى الثالث الدال على تعليق افعال العباد
بمشيتهم مثل فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر والجواب ان هذه الآيات
معارضة بالآيات الدالة على ان جميع الافعال واقع بقضاء الله وقدره
مثل قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وقوله تعالى خالق كل شيء وقوله تعالى فعال لما يريد
خاتمة ذهبوا الى الصحيح اولا لما قال المعتزلة باستناد فعل العبد الى
قدرته وراوا ان افعاله يترتب بعضها على بعض قالوا بالتوليد وهو ان يوجب
فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد والمفتاح واعتمادهم في اثباته على الضرورة وبيانها

ان من يدفع حجرا الى جهة فنحن نعلم بالضرورة اندفاع الحجر عادة عقيب دفعه فلكم
اندفاع الحجر حاصلا عن الدفع توليدا وبين ان الايد القوي قادر على تحريكه
ما لا يقدر عليه الضعيف فلو كان افعال العباد صادرة عن الباري بطريق
المباشرة لما كان كذلك بل جاز امتناع صدور تحريك خردلة عن الايد القوي
وامكان صدور تحريك الجبل عن الضعيف بقدرة الباري وذلك ضروري البطلان
فلكم مكابر الجواب عنه اولا بان التوليد ينافي المباشرة فيبطل الادلة الدالة
على صدور الافعال عن الباري مباشرة كما عرفت سابقا وثانيا بالعلم بان الازم
حصول اندفاع الحجر عن الدافع توليدا لم لا يجوز ان يكون عادة الباري
جارية بخلق الاندفاع عقيب دفع الدافع وكذا يكون العادة جارية بخلق
التحريك عقيب قدرة الايد دون الضعيف فلا يتم كلامكم فيبطل اصل
التوليد وبطلانه يستلزم بطلان ما هو فرعه لكن ذكر في الكتاب بعضا من
فروعه ليظهر اضطراب اقوالهم وهو وجوه الاول انهم اختلفوا في جواز
صدور الافعال عن الباري بطريق التوليد فقال بعضهم بالامتناع
والا يلزم احتياج الباري الى سبب وقال ابو هاشم بانه بالجواز نظرا الى
ان ذلك السبب يكون ايضا بقدرته فلا يلزم الاحتياج المحال واخرى بالامتناع
فقال الحس حاكمة بان حركة الاغصان والاوراق بالرياح ولا شك ان صدور تلك
الرياح عن الباري بطريق المباشرة فانظر كيف يضطرب اقوالهم الثاني انهم
قسموا التوليد فسمى الاول ما يكون حدوثه ابتداء بطريق التوليد لا استمراره
ودوامه كالتاليف الحاصل عن المجاورة توليدا وليس دوامه بها بل باقي الاعتماد
المانع من الماسك الثاني ما يكون ابتداء حدوثه ودوامه ايضا بالتوليد كالاعتماد
فانه علة لحدوث الحركة واستمرارها ايضا الثالث انهم اختلفوا اولا في الموت الحاصل

الحاصل



الحاصل بالجرح فقال بعضهم بانه حاصل عن الجرح توليدا وهو مخالف للاجماع
والكتاب لقوله تعالى هو يحيي ويميت وقوله تعالى ربي الذي يحيي ويميت وقال
بعض آخر بانه حاصل بطريق المباشرة وهو خارق للاجماع ثانيا في الالوان
والطعوم الحاصلتين بالطبخ والضرب كالطعم كطعم الخبز ولونه
الحاصلين بالطبخ والضرب بالمسواط فقال بعض منهم بحصولهما من الطبخ
والضرب توليدا واخرون بحصولهما مباشرة لان حصولهما لو كان بالتوليد لوجب
ان يحصلا في جميع الاجسام لتماثلها وحكم الامثال واحد ورد عليهم بان حصولهما
بهما لم لا يجوز ان يكون مشروطا باعراض غير حاصلة في جميع الاجسام وحينئذ لا يلزم
العموم فاعرف اضطراب اقوالهم وثالثا في الالم الحاصل من الوهاء اذ تفريق الاتصال
ام لا فقال بعضهم بالاول لانه يتبدل فكلما كان الوهاء اكثر كان الالم اكثر وكلما
لم يكن لم يكن واخرون بالثاني لانه ليس بين الوهاء والالم الحاصل براس
الابرة وذنابة العقرب تفاوت كثير مع غاية التفاوت بين المهما فلا يكون
الالم من الوهاء ورابعا في جواز صدور الالم عن الباري من غير توسط
وهو بالخصم فرع الفرع الاول فما ما يعلم هذا قال ثم الماضي اول
اولت المعتزلة الفاظا نطق بها القرآن وهو الطبع والختم والاكنة
بوجوه الاول التسمية فقالوا معناها سميناها قلوبهم مطبوعة ومختومة
وذات الاكنة الثاني تسمية يعرفها الملائكة اي سميناها قلوبهم باسماء يعرفها
الملائكة ويميزون بها المؤمن عن الكافر الثالث منعهم عن الالطاف اي منعناهم
عن اللطف المقرب الى الحق الرابع منعهم عن الاخلاص اي منعناهم عن ان
يكونوا مخلصين والكل باطل لان الله تعالى ذكر هذه الالفاظ في معرض امتناع
الايمان عنهم وليس في هذه التاويلات ما يصلح لذلك والتوفيق والهداية

بالدعوة الى الايمان والطاعة ويبطله وجوه الاول اجماع الامة شا اختلاف
الناس في التوفيق والهداية والدعوة عامة لا اختلاف فيها الثاني الدعاء
بهما نحو اللهم اهدنا الصراط المستقيم اللهم وفقنا والدعوة حاصلة لا يجوز
الدعاء بها لامتناع تحصيل الحاصل الثالث ان التوفيق والهداية يوجبان
المدح بخلاف الدعوة والاجل وهو الزمان الذي علم الله تع موت العبد فيه فعند
اهل الحق المقتول مائت باجله وقالت المعتزلة بانه غير مائت باجله بل بقتل
القاتل والعاد بانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله وتمسكوا بالضرورة فقالوا
بان موته لو لم يكن بقتل القاتل لما كان القاتل فاعلا لقتله لا مباشرة ولا توليدا
فلم يكن مذموما بقتله ضرورة وهو خلاف الاجماع وبان في المعركة الواحدة
ربما يقتل جم غفير في زمان قليل والعادة حاكمة بامتناع ان يموت الجم الغفير
بلا قتل في الزمان القليل وذهب جماعة منهم الى ان موت المقتول لو لم يكن
محالا للعادة كقتل القاتل شخصا واحدا في ساعة واحدة لكان واقعا باجله
وان كان محالا لها كما في الصورة المذكورة لكان واقعا بالتوليد لا بالاجل فيبطل
الكل الاجماع والكتاب كما مر سابقا والرزق وهو عند اهل الحق كل ما اعطى
الله العبد فاكله اعم من ان يكون حلالا او حراما ولا قبح لعدم القبح بالنسبة الى
الله تع كما سيجيء والمعتزلة يفسرونه تارة بالحلال فيرد عليهم قوله تع وما من دابة
الا على الله رزقها والغذى بالامتناع من الانتفاع به فيرد عليهم ان من اكل
الحرام طول عمره لم يكن الله رازقا له وهو خلاف الاجماع والسمع والعقل
والنص مذهب اهل الحق الى كون الكل من الله تع مباشرة كما ورد به نص
الحديث وهو قوله عليه السلام المسعر هو الله تع والمعتزلة قالوا بانها من الافعال
الصادرة عن العباد مباشرة لانها ليست الا مواضعة منهم على البيع بثمن

مخصوص

١٦١

مخصوص وقال بعضهم منهم بانها بفعل الله توليدا فان الله تع قد يقلل الجنس
ويكثر الراغبات فيه فيوجبان الغلاء او قد يكثره ويقلل الراغبات فيه فيوجبان
الرخص وبطلان كل من القولين ظاهر عند التامل في السابق قال هذا الى
اخر اول مبحث البحث عن التوليد فاراد ان يبين ان الله تع مريد لجميع الكائنات
اعلم ان الكائنات باسرها واقعة بارادة الله تع ما اراد الله كان وما لم يرد لم يكن
اما الاول فلانا بينا ان وقوع الاشياء كلها بقدرة الله تع ويجب ان يكون وقوع
الاشياء منه بقدرته من غير اكراه لامتناع ان يكون الباري مكرها ولا شك
ان خالق الشيء بلا اكراه مريد له وايضا الارادة صفة مرجحة لاحد طرفي المقدور
بالوقوع فلا بد منها في صدور المقدورات عنها ضرورة واما الثاني فلانه عالم بان
الكافر لا يؤمن فيكون ايمانه ممتنعا لامتناع خلاف علم الباري والباري يجب
ان يكون عالما بامتناع ايمانه لما بينا من شمول المعلومات كلها والعالم بامتناع
الشيء لا يكون مريدا له وايضا انعقد اجماع الامة في جميع الامصار والاعصار
على ان ما شاء الله تع كان وما لم يشا لم يكن فالاول دليل الاول والثاني للثاني
بخلاف المعتزلة فانهم قالوا بان كل ما هو مامور به فهو مراد له وكل ما هو من
المعاصي فهو كاره له واستدلوا عليه باربعة وجوه الاول ان الله تع لو كان مريدا
لكفر الكافر وقد امره بالايمان لكان آمرا بخلاف ما يريد والامر بخلاف المراد
سفه تعالى الله عنه علوا كبيرا الجواب لا نم ان الامر بخلاف المراد سفه وانما يكون
كذلك لو كان المراد من الامر منحصرا في اتباع المامور به وليس كذلك يوضحه
ثلثة اوجه الاول ان الممتحن لعبده هل يطيع او لا فقد يامره ولا يريد منه
الفعل وح يحصل مقصوده اطاع او عصى الثاني ان المعتذر عند الملك
من ضرب العبد بعصيانه والملك يريد قتله بضرب العبد يامره ولا يريده

امتناع المأمور به لان العاقل لا يريد قبايح الثالث المنفى الى الامر قد لا يريد فعل
المأمور به الثاني ان كفر الكافر لو كان مرادًا لكان كفره موافقا لارادة الله
والموافق للارادة تع طاعة فيكون الكفر طاعة هذا خلف الجواب ان الطاعة
ما يوافق الامر والامر غير الارادة الثالث ان الكفر لو كان مراد الله تع
لكان واقعا بقضايه والواقع بقضايه يجب الرضاء به فيجب الرضاء بالكفر
هذا خلف لان الرضاء بالكفر كفر الجواب ان الرضاء بالقضاء واجب والكفر
مقضي لا قضاء فلا يلزم وجوب الرضاء به الرابع لو كان كفر الكافر مراد الله تع
لكان واجب الوقوع لان مراده واجب الوقوع فكان صدور امر الكافر بالايمان
تكليفا بما لا يطاق الجواب ان التكليف بما لا يطاق تكليف بما لا يكون مقدورا
في نفسه والايمان في نفسه مقدور بغاية ما في الباب انه ليس مقدورا للكافر
لما سمعت سابقا ان القدرة مع الفعل وح لا يلزم التكليف بما لا يطاق
قال الحكماء الى آخره اقول قالت ~~المعتزلة~~ الحكماء في شرح المقاصد
والقدر الموجودات اما خير محض كالجواهر المجردة التي يسمونها العقول
والنفوس او الخير غالب فيها كموجودات عالم العناصر فان النار نافعة
نفعا بالغا لكن يلزمها بحسب الاتفاق حرق شيء يعد شرا واسندوا الكل
الى البارئ بعضها بوسط وبعضها بغيره وقالوا بصدور الخيرات عنه بالقصد
الاول والشرور بالتبع والعرض ولم يلتزم البارئ تع ترك الخيرات المتنوعة
للشرور لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير كترك المطر الذي
هو حيوة العالمين لعدم انهدام دور معدودة وعدم تضرر مسافر في
البر او البحر قال ثم لا قبح الى آخره اقول هذا هو الشروع في
مسئلة الحسن والقبح فاعلم ان لا قبح بالنسبة الى البارئ تع بل هو مالك الامور



[illegible] والفاعل المختار يفعل ما يريد اما بالنسبة الينا فالقبيح ما نهي عنه شرعا
كالحرام والمكروه والحسن ما لا يكون كذلك كالواجب والمندوب والمباح حتى
لو نهى الشارع عما امر به لانقلبت القضية فيصير الحسن قبيحا والقبيح حسنا
ليس حسن الحسن وقبح القبيح لذاتهما او لصفة لازمة لهما محسنة ومقبحة
لوجهين الاول ان العبد مجبور في فعله لما عرفت سابقا والافعال الواقعة
بطريق الجبر لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا الثاني ان حسن الحسن وقبح
القبيح لو كانا ذاتيين او لصفة لازمة لهما لما امكن تخلفهما عنهما لان ما بالذات
او بصفة لازمة له لا يزول لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما بيان بطلان
التالي فلان الكذب حسن اذا كان فيه انجاء نبي عن القتل بل واجب يذم
تاركه قطعا وكذلك اذا كان فيه انجاء متوعد بالقتل ظلما من الضرر
واما المعتزلة فقالوا الحاكم بالحسن والقبح العقل لا الشرع والحسن والقبيح
حسن وقبيح في نفسهما او لصفة لازمة لهما محسنة ومقبحة والشرع كاشف لحسن
الحسن وقبح القبيح مبين لهما ليس له ان يعكس القضية وقسموا الحسن
والقبيح الى ما يدرك حسنها وقبحها ضرورة كحسن الصدق النافع وقبح
الكذب الضار والى ما يدرك نظرا كحسن الكذب النافع وقبح الكذب الضار
والى ما لا يستقل العقل بادراكه بل اذا ورد الشرع به علمنا ان ثم جهة محسنة ومقبحة
كحسن صوم آخر رمضان وقبح صوم اول شوال قوله ولا نزاع اشارة الى تعيين
محل النزاع وهو ان معاني الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان الاول صفة الكمال
والنقص كما يقال العلم حسن والجهل قبيح ولا نزاع في انهما بهذا المعنى عقليان
الثاني الملايمة والمنافرة ويعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة وهما عقليان بهذا
المعنى ايضا وفي هذا القسم اختلاف فان قتل زيد ملايم لاعدائه منافر لاصدقائه

الثالث تعلق المدح والذم في الدنيا والثواب والعقاب في الآخرة وهذا
هو محل النزاع فعندنا الحاكم بالثواب والعقاب والمدح والذم هو الشرع وعند
المعتزلة العقل قوله وما يدعي اشارة الى الالزامات التي اوردت المعتزلة
علينا وهي ثلثة الاول ان الضرورة حاكمة بحسن العدل وقبح الظلم من غير ان
يكون للشرع دخل ولذلك المتدين وغيرهم قائلان بهما الثاني ان الحسن والقبح
لو كانا شرعيين لما كان قبح بالنسبة الى الله تعالى كما قلتم به وح لا يكون تصديق المتنبي
قبيحا فلا يكون تميز النبي عن المتنبي ممكنا ويجب منه اظهار المعجز على يد الكاذب
فلم يمكن تصديق النبي فيلزم رفع الشرائع والاجماع حاكم ببطلانه الثالث انه لو لم يكن
قبح بالنسبة الى الله تعالى لزم افحام الانبياء لان للمكلف ان يقول للنبي عند اظهاره
المعجزة لم لا يجوز ان يكون كاذبا مع اظهار الله تعالى المعجزة على يدك اذ لا قبح بالنسبة
اليه فيلزم الافحام الجواب عن الاول سلمنا ان حسن العدل وقبح الظلم بمعنى رغبة
الطبع ونفرته عقلي لكن بالمعنى المتنازع فيه نمنع ان يكونا عقليين وعن الثاني
ان امتناع الكذب على الباري ليس مدركه القبح عندنا حتى لو لم يكن قبيحا
بالنسبة اليه لزم جواز صدوره عنه ويلزم ما قلتم بل له مدرك آخر عندنا بيناه سابقا
وعن الثالث ان الالزام مشترك كما عرفت اول الكتاب في البحث عن ان وجوب النظر
عقلي ام لا قال فلا حكم الخ اقول لما بينا ان حسن الاشياء وقبحها
شرعي يلزم منه ان لا يكون الافعال قبل الشرع محكوما عليها بحكم ضرورة لكن
المعتزلة قالوا بان ما يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل ثلاثة اما ان يكون تركه
مشتملا على مفسدة او فعله او لا يكون كذلك فالاول واجب والثاني حرام والثالث
اما ان يكون فعله مشتملا على مصلحة وهو المندوب او تركه وهو المكروه او
لا يكون كذلك وهو المباح وما لا يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل فقالوا لا يحكم

فيه



فيه بتفصيل حكم خاص بفعل فعل لكن يحكم مجملا بالحظر والاباحة والتوقف
ودليل الحصر ان ما لا يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل ففعله تصرف في ملك الغير
بغير اذنه وهو محظور الجواب الفرق بين الشاهد والغائب بالتضرر وعدمه
ودليل الاباحة وجهان الاول ان فعله تصرف بما لا يضر المالك وهو مباح كالاستظلال
بجدار الغير والاقتباس من ناره الجواب ان الحاكم باباحة التصرف المذكور عندنا
الشرع فحكم العقل باباحته بالمعنى المتنازع فيه ممنوع الثاني ان الله تعالى
خلق العبد وخلق المنتفع به فالحكمة تقتضي اباحة الانتفاع به الجواب
انما يلزم هذا لو كان خلق المنتفع به منحصرا في ان ينتفع به وهو ممنوع لجواز
ان يكون خلقه لان يصبر عنه فيثاب او يكون لغرض آخر لا نعلمه اما التوقف
فيفسرونه تارة بعدم الحكم وهو يرجع الى الاباحة اذ ما لا منع منه فهو مباح
الا ان يشترط فيه الاذن الشرعي وح يلزم خرق اصلهم واخرى بعدم العلم وهو
انسب لعدم الدليل قال ولا يجب الخ اقول اتفق الاشاعرة
على ان الله تعالى لا يجب عليه شيء اذ لا حاكم عليه حتى يوجب عليه واجبا بل هو
الحاكم المطلق يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لكن المعتزلة بناء على اصلهم قالوا
بوجوب اشياء على الله تعالى وهي خمسة الاول قالوا يجب على الله تعالى اللطف على
العباد وفسروه بما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة
الانبياء فان البديهة حاكمة بان النبي يقرب العباد الى الطاعات ويبعدهم
عن المعاصي ورد بانتقاضه عليهم بما لا يتناهى فانا نعلم بالضرورة ان
وجود المعصوم في كل بلد آمرا لهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر وكون
كل حاكم مجتهدا متقيا ورعا على الشرائع ورفع غيرهما مقربات الى الطاعات
ومبعدات عن المعاصي وكذا غيرهما من المقربات الى الطاعات والمبعدات

عن المعاصي فلو كان ما ذكر تم صحيحا لوجب [illegible] ان الجرم [illegible]
بعدها فبطلان [illegible] ثم الثاني الثواب على الطاعة قالوا يجب على الله
الثواب على طاعة العبد لانه مستحق للثواب بطاعته فلو لم يعطه الله
تع يلزم منع المستحق عما هو مستحق له ومنعه ظلم يجب تنزيه الباري عنه والجواب
لا نسلم استحقاق العبد الثواب بالطاعة فان طاعته لا تساوي النعم
السابقة الجليلة التي انعم الله تع عليه بل نسبتها اليها كنسبة قطرة الى البحر
الاعظم وليس هذا الا كايجاب الانعام على الملك بالنسبة الى الشخص الذي
يكون منعما عليه له نعم كثيرة متواترة بمدح الملك عمره لحظة ما والعقل حاكم
بعدم الايجاب هنا فكذا هنا الثالث العقاب على الذنب قالوا يجب على
الله تع عقاب العبد بذنبه لان ترك العقاب اذن للعصاة بالعصيان
واغراء لهم فلا يليق بجنابه والجواب ان العقاب حق الباري تع واسقاطه
عن العبد فضل لا يبعد ان يسقط الله تع عنه وحديث الاذن والاغراء
مع الظن بالعقاب ضعيف جدا الرابع الاصلح للعبد قالوا يجب على الله
تع اعطاؤه العبد ما هو الاصلح له بناء على اصلهم والجواب الكافر الفقير
المعذب في الدنيا بالفقر وفي الآخرة بالكفر قد يكذب مقالتكم الخامس
العوض على الآلام قالوا الالم ان كان جزاء لما صدر عن العبد من الذنب
لا يجب العوض عليه وان لم يكن كذلك فان كان الايلام من الله تع يجب عليه
العوض وان كان من مكلف آخر فان كان له من الحسنات اخذ منها و
اعطي المجني عليه وان لم يكن يجب على الله تع اما صرف الالم المولم عنه او تعويضه
عنه بما يكون موازيا للالام وعوضا له ولهم بناء على هذا اختلافات
شاهدة بفساد الاول فالطائفة يجوز ان يكون العوض في الدنيا وقال الآخرون





لا يجب ان يكون في الآخرة كالثواب الثاني هل يدوم اللذة المبذولة عوضا
كما يدوم الثواب او ينقطع الثالث هل يحبط العوض بالذنب كما يحبط
الثواب الرابع هل يجوز ايصال ما يوصل [illegible] الالام ابتداء بلا سبق
الالام لا الخامس هل يولم للتعويض او يكون ذلك مع امكان الابتداء
به مجانا للحكم وهذا الاختلاف مبني على الحوال السادس هل يولم للتعويض
عوضا زائدا ليكون لطفا له ولغيره اذ يصيره منزجرا عن القبيح
وهذا مبني على اللطف السابع البهائم هل تعوض بما يلحقها من الالام والمشقة
مدة حيوتها فهل ذلك في الجنة وان كان في الجنة فهل يخلق فيها عقل تعقل
به انه جزاء لا يخفى على المتامل من هذه الاختلافات فساد قولهم بوجوب
العوض على الالام على ان منهم من انكر لحوق الالم البهائم والصبيان
والمجانين مكابرة وهربا من الزام دخول البهائم الجنة وخلق العقل فيها
قال فيجوز ان [illegible] لما عرفت من اصلنا ان لا قبح بالنسبة الى
الله تع بل هو الحاكم المطلق فاعل لما يشاء وحاكم لما يريد فيجوز له تكليف
العباد بما لا يطاق من غير لزوم قبح ولا يسع خلافا للمعتزلة فانهم قالوا
بعدم جواز التكليف بما لا يطاق لانه قبيح عقلا فان امر الاعمى بنقط
المصاحف والزمن بالمشي الى الهند والسند والعبد بالطيران الى السماء
يعد سفها ولا يخفى عليك ضعفه بعد ما عرفت فساد اصلهم الذي
هو مبنى هذا القول اعلم ان تحرير محل النزاع في هذا المقام ان ما لا يطاق
على ثلثة اقسام الاول ما يكون ممكنا في نفسه وممتنعا لتعلق العلم القديم
بعدمه فانه لا يصير متعلقا للقدرة الحادثة لما علمت من مذهب
الشيخ ان كون القدرة مع الفعل والتكليف به جائز اتفاقا بل واقع

والا لزم ان لا يكون الكافر المعلوم للبارى تعالى فعله لغاية حكمة وهو خلاف
الاجماع الثاني ما يكون ممتنعا في حد ذاته وفي نفسه كاجتماع الضدين
والنقيضين والتكليف به ايضا جائز لكنه غير واقع ومنهم من قال
لا يجوز التكليف به لان التكليف به يقتضي طلب لوقوعه والممتنع نفسه
لا يمكن تصور وقوعه والا لم يكن ممتنعا ولعل هذا معنى قول ابي هاشم
سابقا العلم بالمستحيل علم بلا معلوم اي علم بما لا يعقل واقعا لان
الحكم عليه بالامتناع انما يكون بعد تصوره فيلزم التناقض لان الحكم
بامتناع المتصور يستدعي تصوره بالنفي كما يقال ليس لنا ما هو محقق
في الممتنع لنفسه او بالتشبيه كما يتصور اجتماع السواد والحلاوة وحكم
بان مثله في الضدين ممتنع لا تصور وقوعه حتى يلزم التناقض الثالث
ما هو ممكن في نفسه ممتنع عادة كحمل الجبل والطيران في السماء فانهما
ممكنان في نفسها ممتنعان عادة فان عادة البارى جارية بامتناع
كونهما متعلقين بقدرة العبد وهذا هو المتنازع فيه فان الاشاعرة
قائلين بجواز التكليف به والمعتزلة بعدم الجواز بخلاف القسمين الاولين
فان التكليف بهما جائز اتفاقا فاشار اليه في الكتاب بقوله والنزاع
فيما لا يتعلق به قدرتنا عادة فعلم من ذلك عدم ورود ما اوردت
الاصحاب في ايمان ابي لهب الزاما للمعتزلة يعرفه الفطن المتأمل قال
لا غاية لفعله الى آخر اقول ذهبت الاشاعرة الى ان افعال البارى
تعالى يجب ان لا يكون معللا بغرض لوجهين الاول ان افعاله تعالى لو كانت كذلك
لكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره لكن الثاني باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان
الملازمة ان غاية الفعل يجب ان يكون حصولها للفاعل اولى من لا حصولها

ولا

١٦٥

والا لم يكن غاية فعل البارى يجب ان يكون حصولها له اولى من لا حصولها
فلا يحصل الكمال الا بهذا فثبت الملازمة لا يقال انما يلزم الاستكمال لو كان
الغاية عائدة الى البارى تعالى لم لا يجوز عودها الى العبد ولا يلزم الاستكمال
ح لانا نقول عودها الى العبد اما ان يكون اولى من عدم عودها او لا فعلى
الاول يلزم الاستكمال وعلى الثاني عدم صلاحية الغاية لكونها غاية الثاني
ان غاية الفعل يجب ان يكون خارجة عنه لوجوب خروج الغاية عن ذي
الغاية كجلوس السلطان على السرير الخارج ما هو عنه وليس شيء خارجا من
فعل البارى حتى يكون غاية له لما سمعت سابقا من شمول قدرته تعالى للممكنات
كلها وقالت المعتزلة يجب ان يكون افعال البارى تعالى معللة بغاية عائدة الى
العبد لان الفعل الخالي عن الغاية عبث يجب تنزيه البارى عنه الجواب
ان اردتم بالعبث الفعل الخالي عن الغاية فلا نم امتناعه على البارى
وليس النزاع الا في ذلك وان اردتم غيره فيمنع حتى نتكلم عليه اذا
عرفت ذلك فنقول اورد على المعتزلة وقيل افعال الله تعالى معللة بالفائدة
والغاية عندكم فما الفائدة في هذه التكليفات الشاقة التي كلف الله تعالى بها العباد
ليس فيها فائدة عائدة الى الله تعالى لانه منزه عن جلب الفائدة ولا الى العباد
لان فيها مشقات بلا حظ فاجابوا بان الفائدة فيها تعريض العباد للثواب
فان الثواب تفضل والتفضل بغير الاستحقاق قبيح فرد اولا بانا لا نم
ان التفضل من غير الاستحقاق قبيح لم لا يتطرق الى النعم السابقة
التي انعم الله تعالى على العباد مع ان العباد لا يمكن لهم الاتيان بما لاجله يصيرون
مستحقين لتلك النعم الجليلة وان سلم فالتفضل من غير الاستحقاق
قبيح ممن ينتفع او يتضرر والبارى تعالى منزه عنهما ويمكن التعريض بالسهل

من هذه التكليفات الشاقة فان القول بالتغيير سببا لا في حقيقتي او تمهيد
قاعدة خير توجب ثوابا عظيما ليس فيه كثير من العبادات الشاقة
ولا يخفى عليك ايضا ان القول بشفيع التفضل من غير الاستحقاق حتى
على اصلهم الفاسد قال رحمه الله الاصل الرابع في اقول لما فرغ من افعال
الله تعالى شرع في اسمائه وفيها ثلاثة مباحث الاول ان الاسم غير التسمية
لانها تخصيص الاسم بالمسمى ووضعه له وتخصيص الشيء ووضعه يغاير
ضرورة لكن وقع الاختلاف في ان الاسم هل هو عين المسمى او غيره
فقال قوم بانه غيره واخرون بانه نفسه ولا شك ان مرادهم بذلك ليس
ان فرس مثلا عين الحيوان المخصوص او غيره بل المراد ان مدلول
الاسم هل هو عين المسمى منه من حيث هو هو من غير اعتبار امر زايد او هو
مع اعتبار امر آخر معه ولذلك قال الشيخ قد يكون عينه كالله فان مدلوله ليس
الا ذات البارى من حيث هي هي من غير اعتبار شيء آخر وقد يكون غيره
كالرازق فان مدلوله ليس عين ذات البارى من حيث هي هي بل هو مع
اعتبار زايد وهو الرزق وقد لا يكون هو ولا غيره كهو وغيره من
العليم والحليم وغيرهما عند الكل كما يقال البارى تعالى رازق وعليم فان
الرازق والعليم في هذه الصورة ليستا عين ذات البارى ولا غيرها
وقد عرفت سابقا معنى هذا الكلام الثاني ان الاسم اما ان يكون ماخوذا
من الذات وهو ممتنع لعقلها وقد عرفت الكلام في تعقل ذات البارى
او من الجزء وهو ممتنع على البارى لامتناع التركيب عليه كما مر او
من الصفة وهو جايز على البارى والصفة قد تكون حقيقية كالمتكلم
الماخوذ عن الكلام الذي هو صفة حقيقية قائمة بذات البارى





يكون اضافية كالعليم الماخوذ من العلم الذي هو صفة اضافية
وقد تكون سلبية كالملك فان معناه تغيير وتبدل ولا بدل له فرجع الى
صفة سلبية او من الفعل وهو ايضا جايز عليه كالموف فان معناه
المصداق للرسل بالمعجز فرجع الى صفة فعلية وقد يتركب الاسم اي
قد يكون مرجعه الى الصفة والفعل والى الحقيقية والاضافية بناسه
واكثر ويعلم تفصيل ذلك في شرح المواقف ان شاء الله تعالى فطالعه
الثالث ان اسماء الله تعالى توقيفية اي يتوقف اطلاقها عليه على اذن
من الشارع احترازا من اطلاق ما لا يليق بجلاله وما ورد به التوقيف
تسع وتسعون اسما وهو المشهور وشرحها في الاسما المحقق في
المواقف فليطالع من اراد الوقوف على معانيها والله اعلم قال
السمعيات الى آخره اقول هذا هو الشروع في السمعيات وقدم
فيها البحث عن النبوة لانها هو الاهم في هذا الباب وفيها خمسة مباحث
الاول في معنى النبي لغة فقيل هو مشتق من النبوة وهو الطريق
والنبي طريق ووسيلة يتوسل بها الى الله تعالى وقيل من المنبئ اي
من الانباء الذي هو الخبر والنبي مخبر عن الله تعالى وقيل عن النبوة لانها
ارتفاع المكان والنبي رفيع الشأن الثاني في معناه عرفا قال اهل
الحق النبي من قال الله له ارسلتك الى الناس او بلغهم عني او نحو ذلك من
الالفاظ من غير الاشتراط بشرط من الشروط واستعداد من الاستعدادات
فان البارى تعالى هو القادر المختار يختص برحمته من يشاء من عباده
وقال الحكماء النبي من اجتمع فيه ثلاثة شرائط الاول الاطلاع
على الغيب ولا بعد فيه لان النفس الانسانية جوهر مجرد يمكن

ان يحصل لها مناسبة بواسطة تلك الشواغل والتجرد عن العلائق البدنية و
الكدورات الطبيعية الجاذبة الى عالم الاجسام بالنسبة الى الجواهر المجردة
التي ارتسم فيها صور جميع الموجودات وتنتقش بتلك الصور المرتسمة فيها
انتقاش المرآة بالصور المقابلة لها فتحكي وتخبر عنها قبل وقوعها في الصور
الجزئية ويؤيده ما نشاهد في النفوس المرتاضة المجردة التاركة للشواغل
الحسية من الاخبار عن المغيبات والحكاية عنها ورد عليهم بان اطلاع
النبي على المغيبات كلها غير واجب اتفاقا وعلى البعض غير مختص به كما وقع
في كلامكم والمقدمات التي اوردتم مقدمات خطابية لا تليق بصاحب البرهان
استعمالها والاعتماد عليها الثاني صدور الافعال الخارقة للعادة عنه
بواسطة جبروت مستولي على عالم العناصر مطيع له ومنفعل عن تاثيراتها
انفعال البدن عن النفس بالتاثير فيه فيتصرف فيها مثل تصرف النفس في
المادة المتعلقة هي بها كما عند حمرة الخجل وصفرة الوجل فيحدث بارادته
فيها امور خارقة للعادة كرياح عاصفة مخربة لمدن الفسقة وزلازل مهلكة
للاقوام الفاجرة والظلمة وقد نشاهد ذلك من اهل الرياضات والاخلاص
فضلا عن النبي فيكون بالطريق الاول اجاب عنه الاستاد المحقق بان ذلك
غير مختص بالنبي كما اعترفتم به فلا يتم كلامكم الثالث رؤية الملائكة وسماع كلامهم
وحيا لجواز ان يحصل لهم بواسطة التجرد وعدم التفاتهم الى الامور البدنية
الدنياوية في اليقظة ما يحصل للنائم في نومه قال الاستاد المحقق هذا تلبيس
سترقع بالعبارات والالفاظ فان الملائكة عندهم العقول والنفوس ويمتنع
ان ندبهم ونتكلم معهم لاختصاصها بالاجسام هذا هو المنقول عنهم ثم
قالوا بعد ذلك الجامع لهذه الصفات تنقاد له الهمم المختلفة والنفوس الكلية

وقفت



وقفت خلفهم على الاباء عن المنع والمعارضة وجه ... امر المعاش والمعاد
بالتعاون فان الانسان ليس كباقي الحيوانات التي يمكن لها المعاش منفردة
من غير اجتماع ولذلك قيل الانسان مدني بالطبع فيكون وجوب النبوة
عندهم عقليا وقد عرفت بطلان الاصل المذكور الذي ذلك مبني عليه الثالث في حقيقة
المعجز وهو ما يقصد به اظهار صدق من يدعي انه رسول الله وللمعجز شرائط
الاول ان يكون فعل الله تع او ما يقوم مقامه لان التصديق منه الله لا يحصل
بما لا يكون من عنده وانما قال او ما يقوم مقامه لان النبي اذا قال معجزتي اني قادر
على ان اضع يدي على راسي بخلافكم وفعل ولم يكن النبي قادرا عليه يكون ذلك
معجزا مع انه ليس فعل الله تع لان عدم خلق القدرة في العبد ليس فعلا لامتناع
ان يكون العدم فعلا واثرا للفاعل الثاني ان يكون خارقا للعادة ولو كان
معتادا للنبي لان الاعجاز انما يحصل بالخارق ضرورة واشترط بعض
ان لا يكون مقدورا له وهو غير صحيح لان ما هو مقدور له وغير مقدور
لغيره يوجب الاعجاز ضرورة الثالث ان يتعذر معارضته ظاهر لان
الاعجاز لا معنى له الا ذلك الرابع ان يكون موافقا للدعوى فلو ادعى النبي
بما دق واظهر خارقا آخر لا يدل على الصدق الخامس ان يكون ما
اظهره مصدقا له لا مكذبا كما لو قال معجزتي انطاق هذا الضب والضب
ينطق بانه كاذب فان ذلك لا يعتبر ولا يوجب الصدق اما لو قال معجزتي
احياء هذا الميت فاحياه فنطق بانه كاذب ففيه اختلاف والصحيح
ان لا يدل ذلك على كذبه لان المعجز هو الاحياء وقد حصل والحي
ذو اختيار له التصديق والتكذيب قيل لو كذبه ومات عقيبه من غير
مهلة تبين كذبه لانه يدل على ان احياءه انما كان للتكذيب والاصح عدم ثبوت

ثم هذه الصورة ايضا لما سمعت في الاولى واليه اشار بقوله ولو ما
السادس ان يكون مقارنا للدعوى او متأخرا لان الغرض منه تصديق
الدعوى وتصديق الشيء قبلها لا يعقل فلو قال انا نبي ومعجزتي ما قد ظهر
على يدي من قبله لا يسمع فان قيل فما تقول في المعجزات المتقدمة على دعوى
النبوة ككلام عيسى وكان في المهد صبيا قلنا تلك كرامة لانها على الاولياء جائزة
كما ليحيى والانبياء قبل النبوة غير قاصرة عن درجة الاولياء هذا معنى قوله
والمتقدمة كرامة ككلام عيسى وقال القاضي بانه كان نبيا في الصبى لقوله تعالى
وجعلني نبيا ولا يمتنع للقادر المختار احداث ما هو شرط النبوة من كمال
العقل وغيره في الصبى وفيه بعد الرابع في كيفية حصول النبوة فعندنا
يحصل بفعل القادر المختار يعطي من يريد ما يشاء كما سمعت والفلاسفة قالوا
بان حصولها اما بترك او قول او فعل اما الترك فكما ترك القوت برهة من الزمان
لانجذاب النفس الى عالم القدس وارتداعها عن تحليل المواد البدنية
وطلب البدل لما يتحلل منه كما في المريض المرتدع نفسها عن الغلبة
فيترك التغذيه مدة لو ترك بمقدارها في زمان الصحة لهلك واما القول
فبان يخبر عن المغيبات بسبب تقدم واما الفعل فكفعل الامور
الخارقة مثل شق جبل او بحر لا يفي به منه الغير اي قدرته بواسطة
التصرف في هيولى العالم سيما في الهيولى المناسبة لمزاجه كالهيولى لبدنه
فان تاثيره فيها يكون اقوى لان المناسبة كلما كانت اكثر كان التاثير و
التاثر اقوى كما في النار والحطب اليابس الخامس في امكان النبوة
ويكفيه اثبات نبوة محمد عليه السلام لان الوقوع يوجب الامكان بضرورة
وفيه مسالك اورد في الكتاب مسلكا واحدا وهو العمدة فنحن

نقتصر



فعليه اثباته فنقول ان نبينا محمدا عليه السلام ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده
فكان نبيا اما الاول فبالتواتر واما الثاني فلانه اتى بالقران الذي هو
اظهر المعجزات وتحدى به بالتواتر وايات التحدي ايضا كثيرة كقوله تعالى وان
كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وغيره فلم يتمكن الخصوم
من المعارضة وان كانوا فصحاء والكثير من خطباء المطلق والا لنقل لتوفر
الدواعي على نقل امثال ذلك وحرصهم على نقل ما يبطل دعواه فيكون
معجزا لما مر سابقا ونوقش ما قيل من الاحتمالات القادحة في افادة التواتر
العلم وهي ان الكذب جائز على كل واحد واحد فلم لا يجوز جوازه على الكل
وان المجوس مع كثرتهم وتفرقهم شرقا وغربا يخبرون عن معجزات عظيمة
لزرادشت مع كونه كذابا ساحرا عندكم فلم لا يجوز ان يكون التواتر الذي
استدللتم به ايضا كذلك وان الخبر عن الماضي فيه احتمال كونه من الاراجيف
انتشر قليلا قليلا ومثل هذا في زماننا ضروريه الانتفاء فان العلم الحاصل
عقيب التواتر ضروري لا يشك صاحبه فيه بالتشكيك ونحن لا نجد من انفسنا
شكا عند سماع الشبهات المذكورة في نبوة نبينا محمد عليه السلام وادعاء النبوة
فيكون ما ذكرتم من الشبهات تشكيكا في الضروريات لا يستحق الجواب ومعجزات
اخر مثل انشقاق القمر يدل عليه قوله تعالى اقتربت الساعة وانشق القمر وحنين
جذع النخلة وتكلم الشاة المسمومة وغيرها مما نطق به كتاب دلائل النبوة
وكان كل واحد منها بعد دعوى النبوة ومما لم يمكن للخصم المعارضة بعض ما تمت
في القران فيكون معجزا وكل واحد منها وان لم يبلغ حد التواتر لكن القدر
المشترك بينها متواتر كما في شجاعة علي وسخاوة حاتم وذلك يكفينا واما ان
كل من كان كذلك فهو رسول حق فلان المعجز فعل الله تعالى خلقه عقيب الدعوى

وخلق المعجز عقيب الدعوى يدل على تصديق الخالق مدعي النبوة فان الواحد [illegible]
اذا قام عند الملك العظيم وقال انى رسوله الى اهل مملكته ثم قال يا ايها الملك
ان كنت صادقا في هذه الدعوى فافعل شيئا بخلاف عادتك ففعل علم
الحاضرون عادة انه فعل ذلك لتصديق ذلك المدعي بالضرورة فعلمنا
ان دعوى نبينا النبوة وظهور المعجزة على يديه تصديق من الله له فيكون
رسولا حقا وهو المطلوب لا يقال ما ذكرتم من دلالة المعجزة على تصديق
الله في الرسول مبنى على ان الملك في الشاهد انما فعل الخارق للعادة
لاجل التصديق فلذا في الغائب فيكون دليلكم راجعا الى القياس والقياس
انما يفيد الظن لجواز ان يكون ما به الافتراق شرطا لثبوت الحكم في الاصل
او مانعا منه في الفرع فلا يحصل العلم بحقية النبوة نعم الجواب ان دلالة
المعجزة على التصديق كما هي عندنا معلومة بالعادة علما ضروريا وما ذكرنا
من حكاية الملك تنبيه على الضرورة لا للتمسك فلا يرد ما قلتم والى الجواب
والسؤال اشار بقوله وانه للتصديق عادة لا انا نقيسه بالشاهد ومما
يؤيد حقية نبوة نبينا محمد عليه السلم وجهان احدهما الاول احواله فانه
لم يجر على اللسان قط حديث الرسالة وما شرع في المسائل الدينية قبل دعوى
الرسالة والثاني اعداءه مع شدة حرصهم على الطعن فيه وفي نبوته
افنيت عمره في تحصيل هذه الكمالات التي قدرت على اظهارها فبعد
انقضاء اربعين سنة من عمره خاض فيها دفعة واتى بكلام يعجز الخلق
عن معارضته الى يومنا هذا فدل صريح العقل على انه ليس الا بالوحي
وايضا تحمله في اداء الرسالة انواعا من المشاق وصبر عليها ولم يفتر عزمه
بسببها ولما قهر الاعداء ووجد الدولة العظيمة ونفاذ الامر في



[illegible] لم يتغير عما كان عليه من الزهد في الدنيا والاقبال
على الآخرة فيعلم كل منصف ان امره امر الهي منزه عن الحيل والتلبيس
وايضا كان ظهوره من قبيلة وبلد لا عالم فيها ولم يسافر الا الى الشام مرتين
مدة قليلة ولم يسافر الى بلد فيه علماء حتى يقال اخذ منهم الشرايع والاحكام
الدينية فدل ذلك على علمه بالوحي الالهي احوال الانبياء السابقة بكتبه معدمة
العزيز كقوله يا اهل الكتاب لم تكفرون بايات الله وانتم تشهدون وقوله
والذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وغير ذلك من الآيات
ولو كان ذلك كاذبا كان من اعظم المنفرات لليهود والنصارى عن قبوله
ولا يليق بالعاقل ذلك مع كان من اعقل الناس فعلم انه كان مؤيدا من
عند الله وحقية نبوته اظهر من ان يخفى ويحول حوله شبه المبطلين
الا بميل في الضلال القديم قال البراهمة الى الحق اقول
هذا هو الشروع في تقرير شبهات منكري النبوة والجواب عنها ومنكروها
اقوام فمنهم من قال العقل كاف من غير الاحتياج الى الشرع وهم
البراهمة فقالوا ما يحكم العقل بحسنه يجب فعله وما يحكم بقبحه يجب تركه
وما لا يحكم بحسنه وقبحه فيفعل عند الاحتياج لما تقرر في العقول ان
ما يحتاج اليه ولا يعلم فيه ضرر يجب فعله ويترك عند عدمه لما تقرر
في العقول ايضا ترك ما لا يحتاج اليه ويحتمل ضررا والجواب اولا بمنع حكم
العقل كما علمت وثانيا بانه لا يلزم مما ذكرتم عدم الاحتياج الى الشرع لان فايدة
الشرع ان يفصل ما اجمله العقل وفي التفصيل فايدة لتعسر الاجمال
او يعطي العاقل ويبين غير ما يقصر عنه عقله فان العقول غير وافية بادراك
جميع المطالب والمقاصد فان الناس يحكم العقل فايقون بان من الاشياء

فلا يدرك جهة حسنه وقبحه الا بعد بيان الشرع ويكشف عنه كما مر سابقا ايضا
العقول متفاوتة بعضها مكتنفة بالكيفيات الشهوية والغضبية يصدر
عن صاحبها بحسب المشتهيات والكيفيات الغضبية امور غير لايقة
بان يعدها المتعاقل ويرتكبها فلا بد من شرع عام ينقاد له الكل من اهل
العصر حتى يتم معاشهم ويحسن معادهم كما سمعت من كلام الحكماء الثاني انا
اذا استقرينا الشرايع وجدنا فيها ما يخالف الحكمة من طرق النفي والبوادي
لزيارة بعض من الاماكن وطواف آخر مع مماثلها والتشبه بالمجانين من كشف
الرأس والرمي من غير مرمى وتقبيل الحجر الذي لا مزية له على الاحجار الاخر
والامساك عن الطعام والشراب مع احتياج الطبع اليهما في اوقات معينة
ومخالفة الحكمة قبيح الجواب لانم مخالفتها للحكمة لم لا يجوز موافقتها لها وتقصر
العقل عن ادراك الحكمة التي اودعها الله فيها ولئن سلمنا ذلك فلا نم لزوم القبح
لان الحاكم به العقل وهو غير معتبر عندنا ح الثالث القايل بامتناع
المعجزة لانها خارقة للعادة فلو جوزناها يلزم انقلاب البحر الاعظم ذهبا
واواني البيت اناسا فضلاء محققين في العلوم الدقيقة وح يلزم الاحتمال
في كل حكم بديهي فيرتفع الامان عن البديهيات والاحكام التي جزم العقل
بها الجواب لا نم لزوم ذلك فان امكان وقوع نقيض الشيء لا ينافي الجزم
بوقوعه كما علمت سابقا وايضا الالزام مشترك لان الخصم قائل بوقوع
السماء من غير عمد وسطح الارض من غير اوتاد وكون الجبال
كالعهن المنفوش يوم الساعة فانها من الخوارق ايضا فيلزم عليهم
ما هو لازم علينا الرابع السمنية القايل بان دليلكم في دلالة المعجز على
الصدق التواتر وهو لا يفيد العلم اما اولا فلان الكذب جايز على





كل واحد واحد فيجوز على الكل لان العقل غير جازم بان عددا معينا يفيد
العلم ولذلك لم يعتبر في التواتر العدد المعين فعند زيادة واحد واحد اتفاقا
ما يلزم تمكن طريان الكذب وح يلزم امكان طريانه في الكل ضرورة وانتقض العقلا
ايضا بان الزنج اذا كان كل واحد واحد منهم اسود فكذا الكل فلما جاز الكذب
الكذب هنا على كل واحد واحد جاز على الكل وهو المطلوب واما ثانيا فلان
كل طبقة حكمها كحكم ما قبلها التي تكون ناقصة عنها بواحد لان من جوز افادة
المائة العلم جوز افادة التسعة والتسعين للزوم التحكم عند التفرقة فنفرض
طبقة غير مفيدة للعلم والزيادة عليها بالغا ما بلغ غير دافع لاحتمال الكذب
لما سمعت في الاول فيلزم احتمال الكذب في جميع الطبقات وح لا يحصل العلم
الجواب انا نعلم بالضرورة حصول العلم من التواتر فالتشكيك فيه تشكيك
في الضروريات لا يستحق الجواب الخامس اليهود فانهم قايلون بامتناع
نبوة نبينا محمد عليه السلام واحتجوا عليه بان نبوته مستلزمة للنسخ وانه محال فكذا
نبوته بيان استحالة النسخ من وجهين الاول انه يستلزم الجهل او البداء على
الباري وهما عليه محال اما الاستلزام فلان المصلحة التي تشتمل عليها
المنسوخ اما ان تكون معلومة للباري اولا فعلى الثاني يلزم الجهل وعلى الاول
البداء لان الباري رعاها اولا وتركها ثانيا بلا سبب وهو البداء
الجواب هذا مبني على وجوب رعاية المصالح وعندنا غير واجب وان سلمنا
رعايتها فلم لا يجوز ان يكون للنسخ ايضا مصالح لم لا اولا لاختلاف المصالح بحسب
اختلاف الاوقات فان شرب الدواء في وقت يوجب المصلحة وفي آخر لا
الثاني ان موسى نفاه ويجب نفيه لانه نبي يجب تصديقه بيان النفي انه لو كان
مثبتا له لتواتر لتوفر الدواعي على نقله ولم يتواتر ولو لم يتعرض نفيه واثباته

لم يتكرر دينه لان الامر بالشي مطلقا لا يفيد التكرار لكن ثبت تكراره بدليل
عليه قوله لليهود تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض والجواب انه
انه لو كان متبعا له لتواتر لم لا يجوز عدم التواتر لعدم توفر الدواعي على نقل
امثال ذلك وما علم من توفر الدواعي على نقله ممنوع او لعل نقله قليلا ثم
ما قلتم قال والانبياء الى آخره اقول انعقد الاجماع على ان الانبياء
معصومون عن ان يقع عنهم الكفر والضلال والخطاء في الفتوى والحكم خلافا
للفضلية وهي اصحاب فضل بن عطاء فانهم جوزوا المعصية عليهم وهي
كفر عندهم والرافضة فانهم جوزوا عليهم اظهار الكفر تقية وذلك يفضي الى
جواز اخفاء الدعوة تقية كما عند قلة الاعوان والانصار وكثرة الاعداء
والمخالف ويبطل الاجماع واما غير الكفر فهو اما كباير او صغاير فالحشوية
جوزوا صدور الكباير عنهم عمدا وقوم آخر جوزوا صدور الكباير عنهم سهوا
والصغاير عمدا واصحابنا منعوا صدور الكباير عنهم مطلقا وجوزوا صدور
الصغاير سهوا بشرط ان يتنبهوا عند التنبيه هذا بعد الوحي اما قبله فقال
اصحابنا يجوز صدور الكبيرة عنهم بطريق الندرة ومنعوا الاكثار والاصرار
والمعتزلة قالوا يمتنع قبل الوحي عنهم صدور ما ينفر كسرقة حبة او حبتين و
الرافضة منعوا صدور الذنب عنهم مطلقا اعم من ان يكون قبل الوحي او بعده
لنا وجوه الاول انه لو جاز صدور الذنب عنهم حرم اتباعهم لامتناع الامر
بالفسق من الحكيم العالم لكن اتباعهم واجب لقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله
فاتبعوني يحببكم الله وردت شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
ان تصيبوا ومن لم تقبل شهادته في شيء نزر كيف يقبل في الدين العظيم
الباقي الى يوم القيمة ووجب زجرهم لوجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر


وزجرهم ايذاؤهم وموذيهم ملعون لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله
لعنهم الله في الدنيا والآخرة وضوعف عذابهم لان عظم العذاب بعظم النعم
والنبوة من اعظم النعم والدال على ان عظم العذاب بعظم النعم قوله تعالى يا
نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب وكون حد
الحر ضعف حد العبد ولانهم لو اذنبوا لم ينالوا عهد الله لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين
ومن اقدم على الذنب فهو ظالم لنفسه لقوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه وعهد الله النبوة
والامامة فيلزم ان لا ينالوا الامامة فضلا عن النبوة ولكانوا من حزب الشيطان
لقوله تعالى اولئك حزب الشيطان اولئك هم الخاسرون ولم يكونوا من المخلصين
لقوله تعالى ليوسف انه من عبادنا المخلصين قوله والقصص المتوجه اشارة
الى استدلال من جوز الذنب عليهم وهي قصص الانبياء الموهمة الى صدور
الذنب عنهم كقصة آدم عليه السلام والتمسك قوله تعالى فعصى آدم ربه والعصيان
هو الذنب وقوله تعالى فغوى والغواية من الكباير وقصة ابرهيم لقوله
هذا ربي وغير ما من القصص التي نطق بها المواقف وغيره من الكتب
الكلامية الجواب عن المجموع مجملا ان يقال لم لا يجوز ان يكون ذلك قبل الوحي
او من قبيل ترك الاولى او من صغاير صدرت عنهم سهوا او يكون لها محامل
اخر كما يقال في قصة آدم انه كان في الجنة ولم يكن نبيا لعدم الامة او يأولها
ونصرفها عن الظواهر لدلايل دلايل المعجزة على صدقهم كما يقال قال
ابرهيم ذلك على سبيل الفرض لا على سبيل الجزم ومن اراد التفصيل فعليه
بمطالعة الكتب الكلامية فان هذا المختصر لا يناسب التفصيل في امثال
ذلك قال وانها الى آخره اقول لما فرغ عن بيان حقيقة العصمة
وفيها اقوال قال اصحابنا العصمة عدم خلق الله تعالى في العبد ذنبا وقالت

الحكماء هي ملكة من الملكات تمنع صدور الفجور عن العبد وعرفوا تلك الملكة بانها
مع العلم بمثالب المعصية ومناقب الطاعة وتتأكد ذلك بتتابع الوحي على
العالم بان الاتيان بالمعصية يوجب الشقاوة وبان الطاعات السعادة تتأكد
علمهم بذلك ويصير ملكة له عند توارد الوحي عليه منبها على ما تقدم وتمسك وارد
عليهم بان النبي انما يصير ملكا بالتدريج فلو كانت العصمة ملكة مانعة من
صدور الذنب لجاز صدور الذنب عنه قبل صيرورتها ملكة مانعة من صدور الذنب
لجاز صدور الذنب عنه قبل صيرورتها ملكة وصدوره عنه سهوا ولجاز ذلك ترك
الاولى لانه ليس بفجور والكل قادح في العصمة وقال قوم هي خاصية
بدنية او نفسانية بسببها يمتنع صدور الذنب عنه ورد ذلك بثلثة اوجه
الاول ان العصمة لو كانت كذلك لما استحق المعصوم بواسطة عدم صدور
الذنب عنه مدحا لامتناع المدح على الامور الاضطرارية الثاني ان الاجماع
منعقد على تكليف المعصوم بترك الذنب فلو كان ترك الذنب واجبا له
لما كان مكلفا به لا لاستحالة التكليف الثالث ان قوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم
يوحى الي يدل على مساواة المعصوم غيره في غير الوحي وهو ينفي يدل على
خلاف ذلك فيتبع في مقابلة النص فلا يكون مستقيما قال وعصمة
الملائكة الى اخره اقول [illegible] بيان عصمة الملائكة وفيها اختلاف فذلك
النافي لعصمتهم وجهان الاول قوله تعالى اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك
الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك فان فيه اعتراضا على الله تعالى
وهو من اعظم الذنوب وغيبة لبني ادم وحملا عليهم بالفساد
وسفك الدماء بمجرد الظن والحسبان وكل منهما ذنب اما الاول فظاهر
واما الثاني فلقوله تعالى ان الظن لا يغني عن الحق شيئا ثم مدحوا انفسهم



بانهم نحن نسبح بحمدك ونقدس لك من غير ان يذكروا ان ذلك بتوفيق
الله وهدايته وهو عجب وغرور الجواب لا نسلم انه اعتراض بل لا يجوز ان
يكون سؤالا واستفسارا عن الحكمة في خلق بني ادم وانه غيبة لانها
اظهار مثالب المغتاب والله تعالى عالم بالكل لا يمكن الاظهار [illegible] بالنسبة
اليه وانه حكم بمجرد الظن لجواز علمهم بتعليم الله او غيره الثاني ان ابليس
كان من الملائكة لاستثناء الله تعالى اياه منهم بقوله تعالى الا ابليس والمستثنى
من جنس المستثنى منه ولانه لو لم يكن منهم لما كان الامر بالسجود متناولا
له فلم يستحق الذم فضلا عن الكفر وقد صدر عنه الفسق والكفر فيثبت
عدم عصمتهم وهو المطلوب الجواب لا نسلم ان ابليس منهم بل
هو من الجن لقوله تعالى كان من الجن والاستثناء منقطع و
تناول الامر للتغليب ولما ثبت لعصمتهم تمسك بايات دالة عليها
وهو قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله
تعالى يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون فان كلا منهما يدل على
اتيانهم بجميع المامورات وفعل المامورات كلها مستلزم لترك المنهيات
كلها فلا يصدر عنهم ذنب فيثبت العصمة وقوله تعالى يسبحون الليل والنهار
لا يفترون فانه دل على اشتغالهم بالتسبيح ليلا ونهارا من غير فتور
وضعف وذلك دليل عدم صدور الذنب عنهم وهو المطلوب
الجواب ان الايات غير دالة على عدم صدور الذنب عنهم في جميع
الازمان والاوقات وهو ظاهر فلا يثبت العصمة لانها عدم صدور
الذنب في جميع الازمان والاوقات قال وتفضيلهم الى اخره اقول
اختلف في ان الانبياء افضل من الملائكة او الملائكة منهم فقال اصحابنا

والشيعة بالاول واستدلوا باربعة اوجه الاول مواجهتنا بالملائكة بالسجود
لآدم والمسجود له افضل من الساجد لا يقال لم لا يجوز ان لا يكون هذا
سجود تعظيم بل سجود تواضع وح لا يلزم الافضلية لانا نقول قوله تع حكاية
عن ابليس ارايتك الذي كرمت علي انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين
ظاهر في الافضلية ناف لجميع الاحتمالات الثاني قوله تع وعلم ادم الاسماء
كلها يدل على ان آدم كان عالما بالاسماء دونها والعالم افضل من غيره لقوله
تع قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث ان عبادة
الانبياء افضل من عبادتهم لاتصافهم بالشهوات والامور الطبيعية المانعة
من العبادات دونهم ولا شك ان العبادة مع المانع اشق منها مع غيره والعبادة
الشاقة افضل من غير الشاقة لقوله تع افضل العبادات احمزها
اي اشقها ومن كان عبادته افضل من غيره يكون افضل منه لان فضل
العباد بفضل العبادة الرابع ان تركيب الانسان من عقل بهيمي وملكي
وطبيعة بهيمية وكلما غلب طبيعتهم على العقل الملكي فهم انقص من
البهائم التي هي محض الطبيعة البهيمية لقوله تع اولئك كالانعام
بل هم اضل ويدل على ذلك ان عقلهم الملكي اذا غلب على الطبيعة
البهيمية كانوا افضل من الملائكة التي هي محض العقل الملكي والانبياء
كذلك فيكونون افضل منهم وهو المطلوب وقال الحكماء والمعتزلة
وعبد الله الحليمي من الاشاعرة بالثاني واستدلوا اولا بان الملائكة ارواح
مبراة عن الكدورات الطبيعية والعوارض الجسمانية بخلاف الانسان
فانه مقيد بالمادة وعوارضها الظلمانية فيكون الملائكة افضل منهم الجواب
ان الارواح النورانية بعينه المراد بها الا العقول والنفوس ونحن لا نقول



عرفت في صدر الكتاب وثانيا بان الملائكة قوية على الافعال الشاقة
من غير فتور كالزلازل والسحاب والامطار والبحار بخلاف الانسان
فيلزم افضليتهم الجواب ان ذلك يدل على كونهم اكثر قوة فلا يلزم الافضلية
لان المراد بالافضلية هنا كثرة الثواب وكثرة القوة لا توجب كثرة الثواب
وثالثا بقوله تع لا اقول لكم اني ملك فان النبي قاله في معرض التواضع فيدل على
افضلية الملائكة يشهد به العرف الجواب لا نم انه قاله في معرض التواضع
بل مراده منه لا اقول لكم اني ملك في انزال العذاب عليكم كما حكي عن جبرئيل انه
قلب باحد جناحيه مدائن لوط فالمعلوم من الآية كثرة قوة الملائكة وقد
سمعت ان كثرة القوة لا توجب كثرة الثواب ورابعا بقوله تع وما نهيكما
عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين فانه يدل على ان منعهما من الشجرة ليس
الا ان يحصل لهما مرتبة الملائكة فيعلم منه افضلية الملائكة ضرورة وخامسا
بقوله تع لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون
فانه يصح ان المذكور ثانيا وهو الملائكة افضل من المذكور اولا وهو المسيح
فانه يصح ان يقال لن يستنكف الوزير ان يخدم فلانا ولا السلطان من
غير عكس الجواب ان المعلوم منه انهم افضل من المسيح ولا يلزم من كونهم
افضل من المفضول ان يكونوا افضل من الفاضل فلا يتم دعويكم العامة
وسادسا بان الملك معلم الانبياء لقوله تع علمه شديد القوى والمراد
بشديد القوى جبرئيل معناه علم جبرئيل محمدا عليه السلام ولا شك ان المعلم افضل
من المتعلم الجواب لا نم ان معلم الانبياء هو الله تع وجبرئيل مبلغ لا معلم
ومعنى الآية اخبره شديد القوى وسابعا بان الملائكة رسل الله الى الانبياء
والرسول افضل من المرسل اليه كالرسول من الامة الجواب لا نم ان الرسول افضل

والتباس على الرسول والامة غير مستقيم لان الرسول الى جمع عظيم يكون
حاكما عليهم افضل منهم بخلاف المرسل الى واحد للاعلام فانه لا يجب ان يكون
افضل منه كغلام الوزير المرسل من عند الملك اليه وثالثا بان تقدم اسماء
الملائكة في القران على اسماء الانبياء مطرد ولا تقدم المفضول على الفاضل
الافضل على سبيل الطرد الجواب ان ذلك بحسب ترتيب الوجود فان وجود
الملائكة اقدم من وجود الانبياء وح لا يلزم الافضلية قال الكرامات
الى آخره اقول لما فرغ من النبوات شرع في الكرامات وقد اختلف فيها
فذهب اصحابنا غير الاستاد ابي اسحق الاسفرايني وعبد الله الحليمي الى انها جائزة
وواقعة وذهبت المعتزلة غير ابي الحسين البصري الى انها ممتنعة لنا مقامات
الاول الجواز وهو ظاهر على اصولنا والثاني الوقوع والدال عليه اولا قصة
مريم فان حملها بلا ذكر ووجود الرزق بلا سبب عندها من الخوارق
وليسا بمعجزتين لعدم شرطها وهو المقارنة بالدعوى والتحدي فلا يكون
الا كرامة لها وثانيا قصة آصف فان احضاره عرش بلقيس في لحظة من
مسيرة شهر خرق للعادة وثالثا قصة اصحاب الكهف فان بقاءهم بلا طعام
سنين بلا آفة من الخوارق والمعروف فيها كما في قصة مريم فثبت الكرامة لاولياء
الله وهو المطلوب والمخالف قال بانها من الخوارق فلو جوزناها يلزم
التباس المعجزة بها فينسد باب اثبات النبوة والجواب منع الالتباس
فان المقارنة بالتحدي وعدمها فارق قال ثم الى آخره اقول
هذا هو الشروع في علم المعاد وفيها ثلثة مباحث الاول في اعادة
المعدوم وهي جائزة عندنا خلافا للحكماء واصحاب التناسخ وابي
الحسين البصري لنا ان اعادة المعدوم وهو الوجود في الزمان الثاني

وكانت



وكانت ممتنعة فاما ان يكون للذات او للازم من لوازمها او لعارض فالقسمان
الاولان باطلان والا لم يوجد اولا وهو باطل والثالث مثبت للمطلوب
لان الامتناع اذا كان بسبب العارض فمع قطع النظر عنه تكون المعدومة
في حد ذاته ممكن الوجود ثانيا وهو المطلوب لا يقال لا نم ان امتناع الوجود
ثانيا يوجب امتناعه مطلقا حتى يلزم ان لا يوجد اولا فان الوجود في الزمان
الثاني اخص من مطلق الوجود وامتناع الخاص لا يستلزم امتناع العام
لانا نقول الوجود ثانيا واولا مفهوم واحد لا تغاير الا بحسب الاضافة
ولا دخل للاضافة في الامتناع الذاتي والامتناع بواسطة اللازم فان
منشا الامتناع الذاتي الذات وفي اللازمي ايضا لان اللازم يرجع الى الذات
وقائم بها والذات واحد اولا وثانيا فيجب الملازمة بين الوجود الاول
والثاني امكانا ووجوبا وامتناعا والا يلزم امكان الانقلاب من الامتناع
الى الوجوب وهو باطل ببديهة العقل وايضا العود عند من له انصاف
وتامل يكون اهون من الاستيناف لان المعاد استفاد ملكة الوجود بالوجود
الاول مع ان المعيد القادر له المثل الاعلى وهو خالق السموات والارض
فالقول بامتناع الاعادة بالنسبة اليه قول سخيف يعرفه كل عاقل متامل في
مصنوعاته العظيمة فتامل واستدلت الحكماء والكرامية على امتناع اعادة
المعدوم بعينه تارة بالضرورة فقالوا لو كان الوجود الاول بعينه الثاني يلزم
تخلل العدم بين الشيء ونفسه وهو محال ضرورة فيجب التغاير وح لا يكون
المعاد معادا بعينه وهو المطلوب واخرى بالاستدلال وهو وجهان
الاول ان المعاد لو كان معادا بعينه والله قادر على ايجاد مثله معه مستانفا
فلنفرض فيلزم اتحادهما ومعا اثنان لكون احدهما مستانفا والاخر معادا

فيلزم الاثنينية مع عدم الثاني هذا خلف الجواب لانه عدم الامتياز
فان الامتياز بينهما يكون بالهوية للمغايرة بين الشخص المنضم الى ماهية المعاد
وبين المنضم الى ماهية المستانف كانت مبتداء ومبتداء آخر مماثل له
وكل اثنين متماثلين متمايزان بالهوية سواء كانا مبتداين او معادين
او احدهما مبتداء والآخر معادا فما وجه التخصيص بالمبتداء
والمعاد الثاني ان المعاد انما يكون معادا بعينه اذا اعيد مع جميع العوارض
ومن جملتها الوقت فيلزم اعادته ايضا وح يلزم وجود المعاد في وقته الاول فلا يكون
المعاد معادا بل مبتداء وهو خلاف الغرض الجواب عن وجهين الاول ان اللازم
اعادة جميع العوارض المشخصة لان الاختلاف انما يكون بسببها والوقت ليس
منها والا يلزم ان يكون الموجود في الوقت الثاني شخصا آخر مغايرا للاول وهو
مكابرة كما حكى ان احدا من تلامذة ابي علي كان مصرا على ان الوقت من جملة المشخصات
فقال ابو علي عند البحث معه ان الامر اذا كان على ما تزعم فانا في هذا الزمان غير
الشخص الذي كان موجودا في الزمان الاول فايلا الكلام معكم فلا يلزمني جوابك
فنبهت التلميذ ورجع الى الحق معترفا بان الوقت ليس من العوارض المشخصة والى
هذا اشار بقوله وان انكرت لم يلزمني جوابك لاني غير السائل وليس سلمنا ان الوقت
منها فلا نسلم ان لا يكون المعاد بل مبتداء وانما يلزم هذا لو لم تكن الوقت معادا الان
المبتداء انما لم يعد وقته وهو ظاهر الثاني في حشر الاجساد اجمع اهل الملل
على جوازه ووقوعه اما الجواز فلجواز اعادة اجزائه وتاليفاتها المخصوصة
لما سمعت من امكان اعادة المعدوم والله تع عالم بتلك الاجزاء والتاليفات
المخصوصة بها وقادر على جمع تلك الاجزاء واحداث تلك التاليفات المخصوصة
فيها لما علمت من شمول علمه وقدرته الممكنات كلها فيكون الاجساد ممكنة الاعادة





والله تع قادر على اعادتها وعند صحة القبول والفعل يلزم صحة المقبول والمفعول
ضرورة وهو المقصود واما الوقوع فلان الصادق اخبر عنه في مواضع كثيرة الى
ان صار من الضروريات الدينية يعرفه المتدينون وما اخبر عنه الصادق فهو صادق
والا لم يكن الصادق صادقا فاثبت الوقوع وهو المطلوب خلافا للحكماء فانهم
قالوا بامتناعه مستدلين بوجهين الاول ان انسانا لو اكل آخر فعند حشر الاجساد
واعادتها اما ان يعاد الاجزاء المأكولة من الآكل او المأكول لامساغ لاعادتها بعينها
فيهما وح يلزم ان يكون احدهما ضايعا هذا خلف الجواب ان هذا انما يصح لو كان
المعاد الاجزاء الغذائية التي تتوارد على البدن وتصير جزءا له وليس كذلك
بل المعاد الاجزاء الاصلية التي لا تبدل من اول العمر الى آخره فانا نعلم بالضرورة
كون الانسان انسانا جميع عمره فلو كان في الاجزاء الاصلية تبدل لما كان البديهة
حاكمة بهذا وح لا اشكال والى السؤال والجواب اشار بقوله والمعاد الاجزاء
الاصلية التي لا تبدل فلا يرد اكل انسان انسانا الثاني ان الحشر لا يجوز ان لا يكون
لغرض للزوم العبث فيكون لغرض وهو اما عايد الى الله وهو منزه عن جلب
الاغراض فالى العبد وليس الايلام بالاجماع فيكون الالذاذ واللذة دفع الالم
بالاستقراء ولا شك ان المعاد لو ترك بغير اعادة لا يكون له الم وايلام ليدفع
عنه فيلذذ مع امكان الالذاذ ابتداء قبيح ومخالف للحكمة والعناية الالهية فالحكمة
مقتضية لعدم الحشر لحصول الالذاذ المقصود من الحشر بدونه وهو المطلوب
الجواب اولا بما علمت سابقا واليه اشار بقوله ولا بحسب الغرض وثانيا
بمنع حصر الغرض في الالذاذ لم لا يجوز ان يكون المقصود غرضا آخر لا نعلمه وثالثا
بمنع ان الالذاذ دفع الالم وقد مر سابقا وعلى تقدير التسليم في اللذات الدنيوية يمنع
في اللذات الاخروية لم لا يجوز ان يكون اللذة الاخروية متشابهة للدنيوية مع صحة المخالفة

لها حقيقة ولا دخل للاستقراء فيها ورابعها بمنع لزوم القبح ومنافاة الحكمة والعناية
لما عرفت غير مرة من بطلان حكم العقل بهما وقوله ولم يثبت تنبيه على ان الجزم لم يحصل
بان الله تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها عند الحشر او يفرقها ثم يجمعها عند لعدم اقامة
الدليل على ذلك وقيل ان كل شي هالك الا وجهه يدل على ان الله تعالى يعدم الاجزاء
ثم يعيدها لان الهلاك هو العدم ضعيف لان الهلاك خروج الشي عن الصفات المطلوبة
منه و بطلان التاليف الخاص الذي به يصلح الاجزاء لافعالها ولا شك في التفريق
كذلك قوله وقال الحكماء اشارة الى تحرير قول الحكماء المنكرين لحشر الاجساد قالوا تعلم
بقاء النفس بعد المفارقة وهو ان النفس بسيطة لما عرفت سابقا وهي موجودة
في الابدان فلها جهة الفعل فان كانت قابلة للعدم فيكون فيها قوة العدم اي امكان
ان تنعدم والفعل والقوة متنافيان يمتنع اجتماعهما في المحل الواحد البسيط
الذي هو النفس فيجب ان لا يكون لها قوة العدم وهو المطلوب ثم قالوا بعد ذلك
فعند مفارقتها عن البدن لا يخلو من ان يكون جاهلة او عالمة فان كانت جاهلة فيتالم
تالما ابدا بالمشاهدة لها الرذائل مرتسمة فيها غير قابلة للزوال وان كانت عالمة فاما
ان يكون مكتسبة بالعوارض البدنية والرذائل الملكات لها المكتسبة حال التعلق
اولا فان كانت تتالم بسببها لكن لا يكون الالم دائما بل يزول عند زوال تلك
الهيات الردية المكتسبة من مجاورة البدن بواسطة طول زمان المفارقة
والبعد عن عهد التعلق وان لم يكن شي ملتذة ابدا بتلك النفوس العلمية مبتهجة
بادراك كمالاتها وفضايلها هذا ما قال المحققون منهم اما اهل التناسخ منهم
فقالوا بان البقاء انما يكون للنفوس الكاملة التي لم تكن منغمسة بالعلائق ممنوعة
فيها واما النفوس الناقصة التي لم تكن كذلك فتصير مترددة في الابدان الانسانية
ويسمى ذلك نسخا وقيل قد يتناول الى الحيوانية ويسمى مسخا والى النباتية ويسمى





رسخا والى الجمادية ويسمى فسخا هذا في النفوس المتنازلة اما المتصاعدة
فقالوا قد يسمى مجردة عن الخلاص عن مضيق البدن من غير التعلق
بجسم من الاجسام وقد تصير متعلقة بالاجسام الفلكية ويبقى على ذلك التعلق
ابدا ولا يخفى عليك ابتناء كل ذلك على قدم النفس وتجردها وقد عرفت الكلام
فيهما الثالث في ان الجنة والنار مخلوقتان والاستدلال ام لا اعلم ان اصحابنا
وابا علي الجبائي وابا الحسين البصري قالوا بانهما الآن مخلوقتان والاستدلال
وجهان الاول قصة ادم وحواء فان اسكانهما فيها واخراجهما عنها بالزلة كما نطق
به الكتاب دليلان على ان الجنة الآن مخلوقة فكذا النار لعدم القائل بالفصل
الثاني قوله تعالى اعدت للمتقين وقوله تعالى اعدت للكافرين بلفظ الماضي دال
على خلقهما الآن وهو المطلوب خلافا لاكثر المعتزلة فانهم قالوا بانهما ليستا
مخلوقتين الآن بل يخلقان يوم الحشر والجزاء واستدل عباد منهم بالعقل
فقال لو كانت مخلوقتين الآن فاما ان يكونا في هذا العالم او في عالم آخر وعلى
تقدير ان يكونا في هذا العالم فاما ان يكونا في الافلاك او في عالم العناصر وهو ما تحت
فلك القمر والاقسام باسرها باطلة فكذا خلق الجنة والنار الآن اما الاول فلامتناع
وجود عالم آخر غير هذا العالم كما سمعت من مذهب الحكماء واما الثاني فلان
وجود الجنان والانهار الجارية وبوادي النيران في الافلاك توجب خرقها وخرقها
ممتنع كما مر واما الثالث فلان الجنة والنار لو كانتا في هذا العالم لكان الحشر
ايضا في هذا العالم ضرورة واذا كان كذلك فيلزم تعلق النفوس التي كانت متعلقة
بالابدان في هذا العالم بابدان اخر في هذا العالم وهو عين التناسخ وقد دل
الدليل على بطلانه والجواب اولا بمنع امتناع عالم آخر وقد ابطلنا دليل
امتناعه وثانيا بمنع امتناع الخرق على الافلاك كما مر سابقا وثالثا بمنع

لزوم التناسخ لان التناسخ تعلق النفس ببدن بعد التعلق ببدن آخر وهذا غير
لازم على التقدير المذكور لان الله بقدرته يجمع اجزاء البدن الاول ويخلق الحيوة
فيها ويتعلق النفس به فلا يكون اعادة النفس في بدن آخر فلا يلزم التناسخ
وابو هاشم بالسمع وهو وجهان الاول قوله تع اكلها دائم وجه الاستدلال
به ان الجنة لو كانت الآن مخلوقة لما هلكت اصلا لان دوام اكلها ينافي
هلاكها لكن التالي باطل بقوله تع كل شيء هالك الا وجهه فالمقدم وهو كون
الجنة مخلوقة الآن يكون باطلا ويلزم منه عدم كونها مخلوقة الآن لعدم
القائل بالفصل وهو المطلوب والجواب ان معنى دوام اكلها الدوام بطريق
البدل اي كلما يفنى منها شيء يخلق الله تع عوضه فيها وذلك لا ينافي هلاكها ضرورة
وايضا ليس معنى قوله تع كل شيء هالك الا وجهه ان العدم يجب ان يطرأ
على جميع الاشياء بالفعل بل معناه ان كل شيء في حد ذاته ممكن العدم للامكان
بخلاف الذات الواجبة فانها غير قابلة للعدم اصلا لوجوبها فلا منافاة بين
دوام اكلها وهلاكها بالمعنى المذكور لجواز ثبات الممكن على الامكان من غير الخروج
من القوة الى الفعل الثاني قوله تع وجنة عرضها السموات والارض فانه يدل
على ان عرضها عرض السموات والارض فلا تكون الآن مخلوقة لان خلقها على
ذلك التقدير انما يكون بعد فناء السموات والارض والا يلزم التداخل وهو
محال فلا يكون النار ايضا مخلوقة الآن لعدم القائل بالفصل والجواب ان المراد
بالآية عرضها كعرض السموات والارض لا مساغ ان يكون عرضها عين عرض
السموات والارض والا يلزم قيام العرض الواحد وهو العرض بمحلين مختلفين
ويؤيد ذلك التصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات والارض وح
يلزم تشبيه عرضها بعرضها لا المساواة بين عرضها وعرضها كقولنا زيد

كعمره



كعمره وصح ان يكون عمره قصيرا والعمر طويلا فلا يتم ما قلتم قال وسمع الى حج
اقول يريد بيان فروع المعتزلة المبنية على اصلهم من الايجاب على الله
تع وحكم العقل والنظر ههنا في الثواب والعقاب اما الثواب فقال معتزلة
البصرة فانه واجب على الله تع لان العباد مكلفون بالتكاليف الشاقة فالتكليف
بها لا يجوز ان لا يكون لغرض للزوم العبث فيكون لغرض وهو لا يجوز ان يكون
عائدا الى الله لانه منزه عن جلب المنافع والاغراض فيكون عائدا الى العبد
وعود الله ليس في الدنيا لان تكاليفه في الدنيا فلك التكاليف مستحق بلا حظ
فيكون في الآخرة ولا يجوز ان يكون التعذيب للزوم القبح فان العقل حاكم
بقبح ان يكلف سيد عبده بالتكاليف الشاقة ويعذبه بعد الامتثال بها
فتعين ان يكون الثواب فيكون واجبا لان غرض الله تع يجب حصول الجواب
منع لزوم العبث والقبح والسند قد سمعت غير مرة واما العقاب فقالت
المعتزلة والخوارج بان عقاب صاحب الكبيرة واجب وهو عندهم مخرج
دائمية خالية عن الثواب بوجهين الاول ان الله تع اخبر بعقابه بقوله
تع ونسوق المجرمين الى جهنم وردا ولا شك ان صاحب الكبيرة مجرم فيجب
عقابه والا يلزم الخلف في خبر الله تع وهو محال الجواب ان هذا لا يعطي
وجوب العقاب بل وجوب وقوعه والن احد منهما من الآخر الوابع ان
عدم عقاب صاحب الكبيرة يوجب تعديه على الذنب واغراء غيره وكل منهما
ينافي المقصود من الدعوة ان الظن بالعقاب بالآيات الواردة في عقاب
صاحب الكبيرة سبب للزجر والردع عن الاقدام على الذنب فلا يلزم التعدي
ولا الاغراء وقالوا ايضا بان صاحب الكبيرة مخلد في النار لقوله تع ومن يعص
الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا الجواب ان المراد بالخلود

المكث الطويل كما يقال مخلد حبس مخلد ووقف مخلد وخلد الله ملكه فان
المراد بالخلود في الكل المكث الطويل وقوله تعالى وان الفجار لفي جحيم يصلونها
يوم الدين وما هم عنها بغائبين يلزم خروجهم عنها كما لو كانوا غائبين عنها الجواب
ان المراد بالفجار الكاملون في الفجور والكاملون فيه الكفار لقوله تعالى اولئك
هم الكفرة الفجرة وايضا لنا ان نقول الايتان الدالتان على خلود صاحب
الكبيرة معارضتان بالآيات الدالة على ان الخلود مختص بالكفار كقوله تعالى
ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فان ذلك يدل على اختصاص
الخزي بالكفار وكل من دخل النار فقد حصل له الخزي لقوله تعالى انك من تدخل
النار فقد اخزيته فلما لم يحصل الخزي الا للكفار وجب ان لا يحصل دخول
النار الا لهم وقوله تعالى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى وقوله تعالى كلما
القي فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا فان
كلا من الآيتين دالة على اختصاص الدخول في النار بالمكذبين وغير المكذب
لا يكون كذلك فلا بد مما قلنا وتخصيص الآيات الدالة على دخول النار مطلقا
مذهب مقاتل بن سليمان والمرجئة لكنا نخصصها بالخلود جمعا بينها وبين
الآيات الدالة على وعيد الفساق عملا بالدليلين قال ومال الى الحق
اقول هذا هو الشروع في تحرير مذهب اصحابنا في الثواب والعقاب
فاعلم انهم قالوا الثواب فضل وعد الله به فيفي به والا لزم الخلف وهو
نقص يجب تنزيهه عنه لكن لا يجب الوفاء به على اصلنا والعقاب عدل
اوعد الله به والعفو فضل فيجوز ان يعفو لان الخلف في الوعيد
ليس بنقص فيمكن صدوره عنه اذا عرفت هذا فنقول الكافر مخلد في النار
باجماع المسلمين وانكره طائفة بناء على القول بتناهي القوى الجسمانية كما

سمعت



سمعت سابقا من كلام الحكماء فيجب فناؤها فلا يصح الخلود الجواب لا نسلم تناهيها
وقد سمعت سابقا بطلان الدليل الدال على تناهيها وقالوا ايضا الاحراق
مع بقاء الحيوة دائما لا يعقل الجواب ان ذلك مبني على اشتراط البنية في عروض
الحيوة واعتدال فيها وهو ممنوع فانها تخلق اتحادا دائميا من غير شرط
بنية واعتدال مزاج كما علمت سابقا فلم لا يخلق في الحي بنية لا تحرقها النار ولا
تفنيها كما في السمندر وهو الحيوان الذي ماواه النار وقالوا ايضا النار
مفنية للرطوبات فتفنيها شيئا بعد شيء الى ان ينتهي بالآخرة الى الفناء فلا
يتحقق الخلود الجواب لا نم وجوب فناء الرطوبة بالنار بل فناؤها بجريان
العادة كما علمت سابقا فيمكن عدم جريان العادة في الكافر المخلد ولئن سلمنا جريانها
ذلك لكن لم لا يجوز ان يخلق النار دائما بدل رطوبة رطوبة فلا يتحقق
الفناء المانع من الخلود قوله وكذا المبالغ اشارة الى ان الكافر مخلد في النار
مطلقا اعم من ان يكون معاندا او مبالغا في الاجتهاد ولا يلوح له دليل يوجب
اسلامه لان القران ناطق بخلودهم من غير تفصيل ونعلم ايضا ان الكفار
الذين ماتوا في عهد الرسول عليه السلام حكم بخلودهم لما كان الكل معاندين
بل كان بعضهم معاندا وبعضهم شاكا مبالغا في الاجتهاد في ان يظهر لهم دليل
لكن الله تعالى ختم على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام فثبت خلود الكافر
مطلقا وهو المطلوب خلافا للجاحظ والعنبري فانهما قائلان بعدم
الخلود في المبالغ المجتهد لعدم التكليف بما لم يكن في الوسع لقوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها انها والاعتماد على ما قلنا وغير الكافر من صاحب الكبيرة
والفساق لا يخلد في النار لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايمان
خير ضرورة وقوله عليه السلام من قال لا اله الا الله صدقا من قلبه دخل الجنة ولا شك

ان صاحب الكبيرة الكباير والفساق قائلون بذلك فيدخلوا الجنة فلم يكن
الخلود بالنسبة اليهم وهو المطلوب قال واستحالة الاحباط اقول
لما قالت المعتزلة بان العبد بالذنب مستحق للعقاب وبالطاعة للثواب
والعقاب عندهم مضرة دائمة خالية عن الثواب والثواب منفعة دائمة خالية
عن العقاب فقالوا الجمع بينهما محال فكذا الجمع بين استحقاقيهما فيجب ان يحبط
اى يبطل احدهما بالآخر لامتناع الجمع بين المتنافيين فاختلفوا في الاحباط
فقال جمهور المعتزلة بان المعصية الواحدة يحبط جميع الطاعات حتى
ان من عبد الله مدة عمره وشرب جرعة خمر يحبط جميع عباداته بشرب
تلك الجرعة وقال ابو علي بقدر الذنب يحبط الطاعات فلو كان له الطاعة
عشرة اجزاء مثلا والذنب خمسة يحبط بذلك الذنب خمسة من اجزاء الطاعة
ويبقى الخمسة الاخرى بحالها وقال ابو هاشم يوازن بين الذنب والطاعة
فما يكون راجحا منهما يحبط الآخر ولا يخفى عليك ان الاحباط مبنى على ان يستحق
العبد بالطاعة الثواب وبالذنب العقاب وقد بينا في البحث عن الثواب والعقاب
عدم الاستحقاق بالطاعة والذنب فيبطل الاحباط لاستلزام بطلان الاصل
بطلان الفرع وان سلمنا الاستحقاق فلا نم المنافاة بين العقاب والثواب
فانها انما يلزم لو كان الدوام ماخوذا في تعريفهما وليس كذلك فان الثواب النفع
اجلا والعقاب المضرة اجلا من غير الدوام فان الدوام اعتبره المعتزلة
لتمهيد قاعدة الاحباط والى كل من الجوابين اشار بقوله واستحقاقه اى
استحقاق العبد العقاب ومنافاته اى منافاة الثواب العقاب ممنوعان
وايضا قول جمهور المعتزلة باطل بالسمع لقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره فان
المنافاة بين مدلول هذا النص ومقالتهم ظاهرة ولانه يلزم من قولهم ان يكون حال



من اتى باعظم الطاعات من اول عمره الى آخره ثم شرب جرعة خمر كحال من لم
يعبد الله اصلا وذلك ضروري البطلان وايضا تاثير كل من الثواب والعقاب
في عدم الآخر اما ان يكون معا او بالترتيب بان يبطل احدهما الآخر ثم الآخر يغلب
ويبطل وكل من القسمين باطل اما الاول فللزوم وجودهما حال عدمهما على
ذلك التقدير لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الآخر فعند عدمهما معا
يحصل وجودهما معا لوجوب وجود العلة عند وجود المعلول وهذا هو
اللازم المذكور واما الثاني فللزوم صيرورة المغلوب غالبا والغالب مغلوبا وهذا
خلف وقوله وانتفيا تنبيه على اتفاق المعتزلة على ان الثواب والعقاب لا يجوز
ان يتساويا لانهم قائلون بالاحباط كما سمعت الآن فعلى تقدير التساوي يسقط
كل منهما بالآخر فلا يحصل شيء من الثواب والعقاب وهو محال عند الجبائي
عقلا وعند ابنه بانعقاد الاجماع على ان لا خروج عن الثواب والعقاب
الجواب لانه سقوطهما عند التساوي لم لا يجوز تحقق الثواب على تقدير المساواة
واسقاط العقاب لان الثواب ارجح من العقاب ولذلك يجزي الحسنة بعشر امثالها
لقوله تع من جاء بالحسنة فله عشر امثالها بل بالزايد على العشر لقوله تع كمثل
حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة بل بالزايد على سبعمائة لقوله تع
والله يضاعف لمن يشاء والسيئة لا تجزى الا مثلها لقوله تع ومن جاء بالسيئة
فلا يجزى الا مثلها ولان الرحمة عامة والغضب خاص لقوله تع ان الله يغفر
الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم وقوله عليه السلام حكاية عن الله تع
سبقت رحمتي غضبي قال وهو عفو الى آخره اقول انعقد
الاجماع على ان الله تع عفو فقالت المعتزلة بانه عفو عن الصغاير قبل
التوبة وعن الكباير بعدها وقال اصحابنا بانه عفو عن الكباير قبل التوبة ايضا

لوجهين الاول ان العفو عدم تعذيب ما يستحق العقاب فان من لا يستحق
العقاب لا يكون عدم تعذيبه عفوا بالضرورة في اللغة وعند المعتزلة لم يستحق تعذيب
صاحب الصغيرة قبل التوبة وصاحب الكبيرة بعدها فلم يبق استحقاق
العذاب الا في الكبيرة قبل التوبة على مذهبهم فلا يتصور العفو الا في الكبيرة
قبل التوبة فيتحقق العفو فيها وهو المطلوب وهذا وجه الزامي الثاني
الآيات الدالة على العفو مطلقا كقوله تع ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
فانه يدل على العفو عما سوى الشرك صغيرة كانت او كبيرة قبل التوبة وبعدها
وقوله تع ان الله يغفر الذنوب جميعا فانه يدل على العفو مطلقا وهو ظاهر
وقوله تع ويعفو عن كثير فانه يدل على العفو عن كثير من الذنوب صغيرة و
كبيرة قبل التوبة وبعدها وقوله تع ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم
فانه يدل على غفران الناس والعفو عنهم مباشرين للظلم كما يقال رايت
فلانا على الاكل فانه يدل على الرؤية حال الاكل ولا شك ان المؤمن حال المباشرة
ليس بتائب فيثبت العفو عن الذنوب قبل التوبة صغيرة وكبيرة قبل التوبة
وبعدها وهو المطلوب قال والشفاعة الى قوله اقول
اجمع الامة على اثبات شفاعة نبينا محمد عليه السلم في حق الفساق لكن المعتزلة
ذهبوا الى عدم تاثير شفاعته في اسقاط العقاب وقالوا انما يكون تاثيرها
في ايصال زيادة الثواب الى المطيع وقال اصحابنا بانها مؤثرة في اسقاط
العقاب مستدلين بقوله تع واستغفر لذنبك وللمؤمنين وانما سمى موحد
بدليل قوله تع يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى سماهم
مؤمنين مع انهم قتلوا النفس بغير حق وقتل النفس بغير الحق فسق فثبت ان
الله تع امر محمدا عليه السلم بالاستغفار للفساق وكل ما يطلبه محمد عليه السلم



من الله تع يجب ان يريد قبوله من الله تع وما هو مراده مقبول عند الله تع لقوله
تع ولسوف يعطيك ربك فترضى فيحصل بسبب استغفاره وشفاعته المغفرة
للفساق وهو المطلوب والمعتزلة تمسكوا بقوله تع يوما لا تجزي نفس عن
نفس شيئا ونافي الشفاعة في اسقاط العقاب جزاء وبقوله تع فما تنفعهم شفاعة
الشافعين فانه ينفي تاثير الشفاعة في اسقاط العقاب نفي الجواب ان ما ذكرتم خاص
لانا لا نثبت الشفاعة لكل شخص من الاشخاص فيجب ان يكون دليلكم عاما
احيانا او ازمانا والا لم يكن شاملا لمحل النزاع والعموم ممنوع مع ان الآية
الثانية ظاهرة في عدم العموم لعود الضمير الى قوم معين فلا يتم كلامكم قال
التوبة الى آخره اقول هذا هو الشروع في البحث عن التوبة وفيها بحثان
الاول في حقيقتها وهي الندم على المعصية من حيث هي معصية مع العزم على ان
لا يعود اليه وقوله من حيث هي معصية مع العزم لان لا يعود اليه فقوله من
حيث هي معصية لان من ندم على شرب الخمر لا لانه معصية بل لانه مضر في
ومزيل للعقل ومخل بالمال لا يكون تائبا وقوله مع عزم ان لا يعود اليه تاكيد
لان النادم عن الفعل انما يكون نادما اذا كان عازما على عدم العود اليه الثاني
في احكامها وهي خمسة الاول انهم اختلفوا في الزاني المجبوب الذي يكون نادما
على الزنا وعازما على عدم العود اليه على تقدير القدرة فقال بانه يكون تائبا
بناء على انهم لم يشترطوا القدرة في التائب بل اقتصروا بمجرد الندم كما جاء
في الحديث التوبة ندم ومنع ابو هاشم ونقض بالتوبة بمرض مخيف فقال
التوبة عنده ليست بتوبة لعدم الاختيار وكذا هنا يتحقق عدم الاختيار وهنا
الثاني ان شروطا اعتبرت المعتزلة في التوبة الاول رد المظالم والثاني عدم
العود الى الذنب والثالث ان يستديم التائب الندم وهذه الشروط غير معتبرة

عندنا فيها اما رد المظالم فلانه واجب آخر براسه لا مدخل له في التوبة واما عدم
العود فلان الشخص قد يندم على الذنب في وقت وقد يقبل في آخر فان الله مقلب
القلوب فلو اشترطنا ذلك يلزم الحرج المنفي في الدين واما استدامة الندم
فلانها توجب الحرج ايضا الثالث اختلاف وقع بين المعتزلة في قبول التوبة الموقتة
مثل الندم عن شرب الخمر في مدة سنة والمفصلة مثل الندم عن الزنا دون الندم
عن السرقة فقال بعضهم منهم بانها مقبولة وقال بعضهم لا الرابع انه يجب قبول التوبة
فان المعتزلة ذهبوا الى ان قبول التوبة واجب على الله تعالى بناء على اصلهم الفاسد
الخامس ان التوبة هل يثاب عليها ام لا الظاهر انه يثاب عليها لانها مامور بها
لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون والامر ظاهر في الوجوب والاتيان
بالواجب يوجب الثواب هذا هو الظاهر لجواز ان يكون قوله تعالى توبوا ~~رخصة~~
رخصة واذا قلنا بقبولها وح لا يكون واجبا حتى يثاب على الاتيان بها قال ــــ
وعذاب القبر للكافرين اقول ــــ اتفق السلف من الامة والاكثرون
بعدهم على ان عذاب القبر للكافر والفاسق حق خلافا لضرار بن عمرو وبشر
المريسي فانهما انكرا ذلك لنا عليه وجهان الاول قوله تعالى في آل فرعون النار
يعرضون عليها غدوا وعشيا فانه تصريح في العذاب وهو عذاب القبر
والا لتكرر قوله تعالى بعده ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب
الثاني قوله تعالى امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وما هو الا الاماتة ثم الاحياء
في القبر ثم الاماتة ثم الاحياء للحشر ومن قال بالاحياء في القبر قال بالعذاب
فثبت العذاب فيه وهو المطلوب واحتج المنكر بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت
الا الموتة الاولى فلا يكونون في القبر احياء وتعذيب والا لذاقوا الموت مرتين
وهو منافي الآية الجواب ان هذا بالنسبة الى اهل الجنة والضمير في فيها راجع الى الجنة





معناه ان اهل الجنة لا يذوقون في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم فيها فلا يتم
ما قلتم اذا عرفت هذا فمن السمعيات الاخر الصراط وهو جسر ممدود
على ظهر جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يعبر عليه المؤمن وغيره والميزان
والحساب وقراءة الكتب والحوض ~~والشفاعة~~ وشهادة الاعضاء حق والعمدة
في اثباتها انها امور ممكنة في نفسها والصادق اخبر عنها واجمع عليها السلف قبل
ظهور الخلاف فيكون حقا والا لم يكن الصادق صادقا وكان الاجماع خاطئا
قال ــــ والايمان الى آخره اقول ــــ لما بين الاسماء الشرعية ومن جملتها الايمان
والكفر فالايمان في اللغة التصديق قال الله تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما انت
بمؤمن لنا اي بمصدق وقال النبي عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله
اي تصدق وفي الشرع عندنا وعند اكثر الائمة كالقاضي والاستاذ ابي اسحق
الاسفرايني التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة اي يكون من الدين مشهورا
بحيث يعرفه المتدين وغيره كالصلوات الخمس وغيرها من ضروريات الدين
فان ما لا يكون كذلك كالاجتهاديات لا يكون عدم التصديق به كفرا والدليل على
انه في الشرع ذلك التصديق الخاص لا عمل الجوارح كما قال به قوم اقترانه بالعمل
الصالح تارة كما في قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس
وبضده اخرى كما في قوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اي لم يرتكبوا
المحرمات فلو كان هو العمل بالجوارح لزم التكرار في كل من الايتين وهو
في قوله تعالى محال والاية الدالة على كون القلب محلا للايمان قوله تعالى وكتب في قلوبهم
الايمان وعند الكرامية كلمتا الشهادة واستدلوا عليه بانه ثبت بالتواتر ان
الرسول واصحابه قنعوا بهاتين الكلمتين في ايمان الشخص من غير الاستفسار
عن شي اخر الجواب انه يلزم من ذلك ان التصديق بالقلب لما علم مجيئه بالنبي

ضرورة اذا منعه مانع من القول بالكلمتين كالخرس يكون كافرا وهو خلاف الاجماع
وما قيل من ان الصحابة انما كانت تعلم الرسول واصحابه بالتصديق القلبي ولذلك
لم يحكموا بايمان المنافق مع القول بهما و عند المعتزلة وبعض من الخوارج الاعمال
بالجوارح وقد عرفت بطلانه و عند السلف المجموع من التصديق القلبي والعمل
بالجوارح والقول بالكلمتين فعرفوه بانه التصديق بالجنان والاقرار باللسان
والعمل بالاركان واستدلوا بقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة فاضلها
قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق فعلم ان القول بالكلمتين
والعمل بالجوارح داخلان في الايمان وكذا التصديق بادنى تم فيكون الايمان ذلك
المجموع الجواب ان المراد شعب الايمان بضع وسبعون شعبة لا نفس الايمان لان
اماطة الاذى لو كانت داخلة في الايمان لكان فاقدها غير مؤمن والاجماع بخلافه
قوله وهل يزيد اشارة الى ما وقع من الخلاف في ان الايمان قابل للزيادة والنقصان
اولا فقال قوم بالاول واخرون بالثاني وقيل هذا نزاع لفظي مبني على تفسير الايمان
فان عرف بالعمل بالجوارح يكون قابلا لهما وهو ظاهر وان عرف بالتصديق القلبي
لا يكون لان التصديق هو اليقين غير قابل لهما وقال الاستاذ المحقق كساه الله
مع حلل غفرانه الحق انه قابل لهما ولو كان التصديق لوجهين الاول ان التصديق
قابل للقوة والضعف بدليل ان التصديق بجسمية الشبح الذي نراه من البعيد
اضعف من التصديق بجسميته وهو ظاهر تحت ايدينا وما قيل ان التصديق
اليقيني فلا يكون قابلا لهما مبني على ان قبولها لاحتمال النقيض وهو ممنوع
الثاني التصديق التفصيلي وهو التصديق بكل فرد من افراد ما علم مجيئه بالنبي
عليه السلام قابل لهما بدل عليه النصوص كما يشهد به كتب الحديث وهو داخل في
الايمان فيكون الايمان قابلا لهما وهو المطلوب والكفر خلاف الايمان فيكون هو

عدم



عدم التصديق بما علم مجيئه بالنبي وقال الخوارج كل معصية كفر وفساده ظاهر
بما علمت سابقا وقالت المعتزلة المعاصي منها ما دل على الجهل بالله ورسوله كالقاء
المصحف في القاذورات والتكلم بكلمات دالة على ذلك وهي كفر ومنها ما يخرج
الى منزلة بين المنزلتين اي لا يحكم على صاحبها بالكفر كالكبائر من الزنا وغيره و
منها ما لا يخرج كالصغائر من كشف العورة وغيره ولهذا المقام تفصيل في
المواقف فعليك بمطالعته قال ثم الامام الى اخره اقول هذا هو الشروع
في البحث عن الامامة وفيها اربعة مباحث الاول في وجوب نصب الامام ولا بد
من تعريف الامامة اولا فعرفها بعضهم بانها رياسة عامة في الدين والدنيا ويدخل
فيه النبوة فلا يكون مانعا فالاولى تعريفها بانها خلافة الرسول في اقامة الدين
بحيث يجب اتباعه على كافة الامم والقيد الاخير للاحتراز عن نصبه الامام
في ناحية وعن المجتهد والامر بالمعروف فانه لا يجب اتباعهم على كافة الامم
اذا عرفت هذا فنقول عندنا نصب الامام واجب علينا سمعا لان نصب
الامام دافع للضرر المظنون فان النفوس بحسب الخلقة الفطرية حريصة على
التنازع والاختلاف الموجبين لظهور الفتنة والهرج وهو القتل والمرج
وهو الاضطراب والتشويش بين الناس ولهذا تلك ظهور الفتنة والتشاوش
بين الناس عند موت الولاة الى نصب الاخر والرئيس القاهر الذي يكون الحكم
منقادا له ومطيعا دافع لامثال ذلك ودفع الضرر المظنون واجب بالاجماع
فيجب نصب الامام وهو المطلوب لا يقال نصبه مثير للفتنة موجب للتنازع
لاستنكاف الانسان بالطبع عن ان يكون محكوما عليه لمثله من ابناء نوعه
فعند نصبه يقع التعارض ويدعي كل من له ادنى شوكة الحكومة وذلك موجب
للفتنة لانا نقول الضرر اللازم من نصبه اقل بكثير من المنافع الحاصلة منه فلا يترك

بسبب الضرر القليل المانع الكثير لان ترك الخير الكثير لاجل الشر اليسير شر
كثير وعند المعتزلة يجب نصبه عقلا واستدلوا بان دفع اصل الضرر
واجب قطعا فيكون دفعه عند الظن بوقوعه واجبا عقلا فان كل عاقل
حاكم قطعا بوجوب الاجتناب عن المسمومات فعند الظن بكون هذا الطعام
مسموما يجب اجتنابه عنه عقلا وكذا كل عاقل حاكم بوجوب الاجتناب عن
الوقوف تحت الحائط الساقط فعند الظن بان هذا الحائط ساقط يجب
اجتنابه عن الوقوف تحته عقلا فنركب قياسا هكذا اصل الضرر واجب دفعه
قطعا وكلما يجب دفعه قطعا يجب دفعه عند الظن به عقلا فيجب دفع
الضرر المظنون عقلا والامام دافع له بواسطة انقياد النفوس وتسليمها
للامام فيجب نصب الامام عقلا وهو المطلوب الجواب منع الكبرى وهو
حكم العقل بالوجوب لان العقل غير حاكم عندنا كما سمعت غير مرة وعند
الامامية والاسماعيلية يجب نصبه على الله تعالى لانه لطف فان العبد مع رئيس
قاهر آمر بالمعروف ناه عن المنكرات اقرب الى الطاعات وابعد عن
المعاصي واللطف على الله تعالى واجب فيكون نصب الامام عليه واجبا
وهو المطلوب الجواب اولا بمنع وجوب اللطف كما مر وثانيا بان اللطف
يحصل بامام ظاهر قاهر يطيعه النفوس وتنقاد له الامم وانتم لا توجبونه
لاعتبار ذكم الشرايط من العصمة والعلم بجميع مسائل الدين الى غير ذلك ممن يعتقدون
ان مختفى او متعسر فالذي يوجب اللطف فانتم لا تثبتونه والذي لا يوجب ذلك
فانتم تثبتونه لجواز تحقق الشرايط التي اعتبرتم على تقدير الامكان فيمن لا يكون له
قدرة على تسخير النفوس وقهرها حتى يامر العباد بالطاعات وينهاهم عن
المنكرات فكلامكم كلام مختبط لا طائل تحته وعند الخوارج لا يجب نصب الامام



وابنهم الجواب ان ما قلنا من كون السمع علامة ودليلا دائما لذلك وهو ظاهر
وايضا النقض وارد عليكم بالشاهد والحاكم فان الشاهد لا تعرف له في المحكوم
عليه مع ان الحاكم يصير متصرفا بكلامه فيه الثالث ان منصب الامام اعظم مراتب
كثيرة من منصب القضاة ولا يثبت القضاء بالبيعة فلا يثبت الامامة بها بالطريق
الاولى الجواب لا نسلم عدم ثبوت القضاة بالبيعة فان هذه المسألة مختلف فيها ولئن
سلمنا ذلك فعدم انعقاد القضاة بها ليس الا عند وجود الامام لوجوب الرجوع
اليه اما عند عدمه فيجب انعقاد القضاة بها تحصيلا للمصالح المنوطة به
ودفعا للمفاسد المتوقع من عدمه الرابع ان القول بثبوت الامامة بالبيعة
موجب لظهور الفتن واثارة الاضطراب والتشويش بين الناس لانها
منصب عظيم فيدعي اهل كل بلد ان يكون الامام منهم ولا شك في ظهور
الفتن عند ذلك الجواب ان عند رعاية الشرايط التي سمعت سابقا لا ظهور للفتنة
وقالت الزيدية والامامية بخروج الامام كل فاطمي عالم شجاع خرج بالسيف
ولذلك قالوا بجواز التعدد في الائمة الجواب ان الاجماع منعقد على عدم جواز
التعدد في الائمة الرابع في الامام الحق بعد رسول الله وهو عندنا ابو بكر
وعند الشيعة علي لنا وجهان الاول ان الدال على الامام الحق بعد
رسول الله اما النص او الاجماع لكن النص منتف فتعين الاجماع والاجماع
لم ينعقد على غير ابي بكر اتفاقا فيكون هو الامام الحق بعد النبي عليه السلام وهو
المطلوب ودعوى الشيعة وجود النص الجلي على كون الامام الحق بعد رسول الله
علي كذب لان النص لو كان لتواتر لتوفر الدواعي على نقل امثال ذلك واذا كان
متواترا لوصل الى جمهور الامة فلم يكن للمخالف اخفاؤه ضرورة ولانه لو كان
موجودا لمنع علي امامة الغير كما منع ابو بكر الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش

مع انه خبر واحد ايضا واشتهر بين العلماء كما نقل الامام ان دعوى النص
مما اخترعه ابن الراوندي وابو عيسى الوراق وغيرهما من المشتهرين بالكذب
فالشيعة لشغفهم باثبات مذهبهم قبلوه وقالوا به ويدل على كذبه ايضا
انه لو كان موجودا لعرفناه والا لجاز ان يقال عورض القران ونسخ صوم
رمضان ولم نعرفه وهذا يوجب التشويش في الشرع فعلم انتفاء النص الجلي
وهو المطلوب وما قالت الشيعة من ان عادة الرسول قاضية بوجود
النص منه على الخلافة وان لم يبلغ الينا بعينه لوجهين الاول انه استخلف
عليا بالمدينة حين خروجه عنها الى بعض من الغزوات فالاستخلاف عند
غيبته الكبرى يكون بالطريق الاولى الثاني ان النبي عليه السلام كان في غاية الشفقة
على الامة حتى علمهم آداب الاستنجاء مع دقايقها مع انه امر خسيس حقير
فنعلم منه انه يجب ان يصدر عنه نص على خليفة بعده يقوم بامر الدين
منتظما لمعاش الامة تحسنا لمعادهم ممنوع لان للخصم ان يقول لما علم
النبي عليه السلام ان الصحابة يقومون بذلك البتة ولا يخلون به ضرورة لم يصرح
بالنص لعدم الاحتياج اليه الثاني ان الاجماع انعقد على امامة احد من
الثلثة ابي بكر وعلي والعباس وعلي والعباس لم ينازعا ابا بكر فيها
فلو لم يكن هو على الحق لنازعا كما نازع علي معاوية ولان ترك المنازعة
مع امكانها قادح في العصمة لانه سكوت عن الحق من غير سبب وهي مما
يثبتها الشيعة له والعلم العادي ايضا حاكم بالمنازعة في امثال ذلك لا يقال
امكان المنازعة ممنوع لانا نقول علي كان في غاية الشجاعة وفاطمة
مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين ولداه والعباس مع علو منصبه
عمه روي انه قال لعلي امدد يدك فابايعك حتى يقول الناس بايع عم





رسول الله صلى الله عليه وسلم ابن عم رسول الله فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته
كان معه قيل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان
يا بني عبد مناف ارضيتم ان يكون والي عليكم تيميا والله لاملان الوادي رجلا
وخيلا وكرهت الانصار امامة ابي بكر فقالوا منا امير ومنكم امير مع ان الشيعة
قايلون بان ابا بكر كان شيخا ضعيفا جبانا لم يكن له مال ولا شوكة فحينئذ
امكان المنازعة مما لا يلتفت اليها واستدلت الشيعة بالسمع وهو
قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويوتون
الزكوة وهم راكعون وجه الاستدلال ان الولي اما الناصر او المتصرف تقليلا
للاشتراك والناصر ليس بمراد ههنا لعموم النصرة وشمولها الامة لقوله تعالى والمومنون
والمومنات بعضهم اولياء بعض والاية تدل على حصر الولي في الله تعالى ورسوله
عليه السلام والذين امنوا ويقيمون الصلوة الى آخره فيكون المراد بالولي ههنا
المتصرف والمتصرف في الامة الامام لانه ليس معنى الامام الا ذلك واجمع اهل
التفسير ان المراد بالذين امنوا علي فانه قد سال سايل وكان في الصلوة
فاعطاه الخاتم فنزل هذه الاية فيكون الامام الحق بعد رسول الله
عليه السلام عليا وهو المطلوب والثاني قوله تعالى في آية المباهلة قل تعالوا ندع
ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ووقع اتفاق المفسرين
ان المراد بابنائنا الحسن والحسين وبنسائنا فاطمة وبانفسنا علي وليس
هو نفس محمد عليه السلام بعينها فيكون معنى الاية ان من له منزلة محمد ولا شك
ان من كان منزلته كمنزلة محمد عليه السلام اولى بالامامة واحق من غيره فيكون
هو الامام الحق بعد الرسول عليه السلام وهو المطلوب وحديث الغدير
وهو ان النبي عليه السلام لما نزل بغدير خم اخذ بيد علي واحضر الصحابة

فقال الستم تعلمون اني اولى بكل مومن من نفسه فقالوا بلى يا رسول الله فقال
اللهم من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه والمراد
بالمولى اولى ليطابق اول الحديث فيكون علي اولى بالامامة من غيره وهو المطلوب
وبحديث الطير فان النبي قال اللهم ائت باحب خلقك اليك حتى ياكل معي هذا
الطير فطلع علي واكل معه الطير فدل ذلك على كون علي احب خلق الله فيكون
احق بالامامة وهو المطلوب الجواب ان النصوص معارضة بقوله تعالى وعد الله
الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض فانه يدل على ان
الله تعالى وعد جماعة من الصحابة بان يستخلفهم ووعد الله حق فيصح خلافة الخلفاء
الاربعة وهو المطلوب وبقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير بعدها
ملكا عضوضا وكان خلافة الشيخين ثلث عشر سنة وخلافة عثمان اثنتي عشر
سنة وخلافة علي خمس سنة فعلم من هذا حقية خلافة الكل من الخلفاء الاربع
وهو المطلوب وبقوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر فانه امر
الاقتداء بابي بكر وعمر واقل الامر الجواز فيجوز خلافتهما وهو المطلوب قالت الشيعة
بان ذلك خبر واحد لا نعمل به قلنا لا ابا لكم كل ما تقوي مذهبكم تحكمون بانه متواتر
وكل ما يقوي مذهبنا تحكمون بانه من الاحاد وذلك تحكم محض قوله وبه ثبت تنبيه
على ان امامة ابي بكر ثبت بما قلنا من الوجوه وبالاجماع ايضا كما علمت في اول المسألة
واعلم ان طريق اثبات الامامة في حق عمر نص ابي بكر وفي حق عثمان وعلي البيعة
قال والافضل الى الاخر اولى والافضل عطف على قوله والامام معناه
الافضل اي اكثر ثوابا عند الله ابو بكر عندنا وعند الاكثرين من قدماء المعتزلة
ثم عمر ثم عثمان ثم علي وعند الشيعة والاكثرين من متاخري المعتزلة علي وحكموا
بان معاوية كفرة واختلفوا في محاربيه فقال بعضهم بكفرهم وقال بعضهم بعصيانهم



لا نكفرهم لنا على افضلية ابي بكر الاستدلال بقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يوتي ماله يتزكى
فان اكثر المفسرين اتفقوا على انه نزل في حق ابي بكر فيكون اكرم عند الله وافضل
لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم وما يصرفه عن ان يكون نازلا في حق علي قوله تعالى بعد
ذلك في صفة الاتقى وما لاحد عنده من نعمة تجزى وفي علي كان تربى للنبي عليه السلام
ونعمة التربية مما تجزى وبقوله عليه السلام ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين
والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر وبقوله عليه السلام خير امتي ابو بكر ثم عمر وغيرها
من النصوص التي نطقت به المطولات واستدلت الشيعة على افضلية علي باية
المباهلة ثم سمعت وبقوله تعالى لا اسالكم عليه اجرا الا المودة في القربى وعلي من ذوي
القربى دون ابي بكر وبما روى ابن مسعود عن النبي عليه السلام علي خير البشر من ابى
فقد كفر وغيرها من النصوص المذكورة في المبسوطات هذا ما قالوا من الطرفين
في مسئلة الافضلية والحق فيها الطريق المستقيم التي سلكها الاستاذ المحقق
في الكتاب وهي انها مسئلة ظنية لا سبيل فيها الى اليقين وفي المواقف ايضا فقال
فيه بعد البيان واعلم ان مسئلة الافضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين وليست
مسئلة يتعلق بها عمل فيكتفى فيها بالظن والنصوص المذكورة من الطرفين بعد تعارضها
لا تفيد القطع على ما لا يخفى على المنصف لكنا وجدنا السلف قالوا بان الافضل
ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن ظننا بهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا
عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك وتفويض ما هو الحق الى الله تعالى فعليك بالاقتداء
به كساه الله تعالى حلل غفرانه فان طريق المصنف احسن الطرق واقرب الى الصواب
والشيعة في شروط الامامة في اولاد علي تشعب فاختار كل شيعة منهم امامة ولد
من اولاده كما هو المشهور قال وقيل الى الاخر اولى اختلفوا في امامة المفضول
مع وجود الفاضل فمنعها قوم لقبحها عقلا فان الامام الشافعي رضي الله عنه بان يحضر

درس مدارس من فقهاء مذهبه قبيح عقلا وقال آخر بالجواز متمسكا بان المفضول
قد يكون اليق بالامور الملكية وازيد استعدادا بالاقامة مما يتعلق بالامامة من الفاضل
فيكون تفويض الامامة اليه اصلح اقل افضاء الى التشويش واكثر افضاء الى المصالح فيكون
العقل قاضيا بوجوب التفويض اليه وفصل بعضهم بان امامة المفضول مع
وجود الفاضل ان كانت لا تكون مثيرة للفتنة اولا فعلى الاول يجوز امامته مع وجوده
وعلى الثاني لا يجوز قال وبحث الى آخر اقول الاليق بشرح الكتاب ههنا
الى آخر عبارة الاستاذ المحقق في المواقف فنحن ننقلها ليتم ختم الشرح بعبارته
السلسة الرائقة الملبسة بلباس الطلاوة المتضمنة لاسرار الفصاحة ورموز
البلاغة تبركا وتيمنا وهي هذه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح
فيهم لان الله عظمهم واثنى عليهم في غير موضع من كتابه والرسول قد احبهم واثنى
عليهم في احاديث كثيرة ثم انه من تامل سيرتهم ووقف على مآثرهم وجدهم في
الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة الله ورسوله لم يتخالجه شك في عظم شانهم
وبراءتهم عما ينسب اليهم المبطلون من المطاعن ومنع ذلك عن الطعن فيهم ورأى
ذلك مجانبا للايمان ونحن لا نلوث كتابنا بامثال ذلك وهي مذكورة في المطولات مع التفصي
عنها واما الفتن والحروب بين الصحابة فالهشامية انكروا وقوعها ولا شك انه مكابرة
للتواتر في قتل عثمان والمعترفون بوقوعها منهم من سكت عن الكلام فيها فان ارادوا
انه اشتغال بما لا يعني فلا باس به قال الشافعي دماء طهر الله عنها ايدينا فلنطهر عنها
السنتنا وان ارادوا انها لا نعلم وقعت ام لا فباطل لوقوعها قطعا واتفق العمرية
اصحاب عمرو بن عبيد والواصلية اصحاب واصل بن عطاء على رد شهادة الفريقين
فقالوا لو شهد الجميع بباقة بقل لم نقبلها اما العمرية فلانهم يرون فسق الجميع واما الواصلية
فلانهم يفسقون احد الفريقين لا بعينه فلا نعلم عدالة شيء منهما والذي عليه الجمهور ان

المخطئ منها عثمان ومحاربو علي لانهما امامان فيحرم القتل والمقاتلة قطعا خاتمة
في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اوجبه قوم ومنعه آخرون والحق انه تابع للمامور به
والمنهي عنه فيكون الامر بالواجب واجبا وبالمندوب مندوبا والنهي عن الحرام
واجبا وعن المكروه مندوبا ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط
عن الآخرين لان غرضه يحصل بذلك واذا ظن كل طائفة انه لم يقم به الآخر اثم الكل
بتركه وهو عندنا من الفروع وعند المعتزلة من الاصول ولوجوبه شرطان
احدهما ان نظن ان لا يصير موجبا لثوران فتنة والا لم يجب ولذا اذا ظن
انه لا يفضي الى المقصود بل يستحب اظهارا لشعار الاسلام وثانيهما عدم
التجسس للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله ان الذين
يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب اليم واما السنة فقوله عليه السلام
من يتبع عورة اخيه يتبع الله عورته ومن يتبع الله عورته فضحه على رؤوس
الاشهاد وقوله عليه السلام من ابتلي بشيء من هذه القاذورات فليستترها وعلم
من سيرته انه كان لا يتجسس بل يسترها ويكره اظهارها جعلنا الله ممن اتبع الهدى
واقتدى برسول الله واصحابه والصالحين من عباده انه ولي الهداية والتوفيق
الحمد لله رب العالمين والصلوة على خير خلقه محمد واله اجمعين وقع الفراغ
من تنميقه وتأليفه يوم الجمعة اخر شهر المعظم رجب سنة خمس وخمسين وسبعمائة في بلدة
سمرقند حماها الله عن الآفات والعاهات على يدي العبد الفقير الى الله الكبير
محمد بن محمود المعروف بشمس التبريزي غفر الله ذنوبه بحق حقه وقد وقع الفراغ
من تحريره يوم الاثنين الثاني عشر شهر شوال سنة خمس وستين وسبعمائة على يدي العبد الفقير
الى الله الغني محمد شاه بن موسى الاذعودي حامدا لله ومصليا على نبيه محمد واله اجمعين

بسم الله الرحمن

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله تعالى

لا ينظر إلى

كتاب فيه

Süleymaniye U. Kütüphanesi
Kısım: Fatih
Yeni Kayıt No:
Eski Kayıt No: 3197

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم يقول الله تعالى أنا عند ظن عبدي وأنا معه حين
يذكرني وإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي
وإن ذكرني في ملإ ذكرته في ملإ خير منه وإن
تقرب إلي شبرا تقربت إليه ذراعا وإن تقرب ذراعا
تقربت إليه باعا وإن أتاني يمشي أتيته هرولة
صدق الله وصدق رسوله قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم من خدم عالما سبعين يوما فقد حرم الله
تعالى جسده على النار وأعطاه الله تعالى بكل يوم
ثواب ألف شهيد صدق رسول الله قال رسو
ل الله صلى الله عليه وسلم من أحب العلم والعلماء لم تكتب عليه
خطيئة ما دام يحبونه صدق رسول الله

~~أحمد حامد محمود قاسم سراج~~

أحمد حامد محمود ٥ قاسم سراج بشير

نذير رسول نبي طه يس مزمل مدثر

صفي خليل جليل رءوف رحيم جواد

فاتح واعظ مدثر خطيب أمين مبين

صاحب صادق ناطق مكي مدني أبطحي هاشمي

منصور عزيز نور رحمة بيان برهان سلطان

فصيح صحيح ناصح طيب مطيب حبيب الله م

للخلق أنام نبي أمي ولي ما سيد الكفر بدر وحنين

عبد الله علام بافع وقريش يعبدون ونبي كل بار

يبعثون لي من شاء فرأ عني لقوة إله دالا لغيب دفي السماء ادرو في الارض

محمد